جامعة دمشق
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم الدراسات الفلسفية والإجتماعية

اشكالية
نشأة مفهوم "المجتمع المدني" وتطوره؛
وتجلياته في الفكر العربي المعاصر

أطروحة معدة لنيل درجة الدكتوراه في علم الإجتماع الثقافي

بإشراف :

أ.د. طيب تيزيني   أ.د. عبد الكريم اليافي

إعداد :
كريم أبو حلاوة

بطاقة شكر

استهل هذا النتاج بستجيل الشكر والتقدير لكل الذين ساهموا بمختلف السبل في انجاح هذا العمل واخص منهم:

الأستاذ الدكتور طيب تيزيني الذي اشرف على اعداد هذه الرسالة ومتابعة خطواتها ومراحلها عبر آرائه وملاحظاته والحوارات المطولة والغنية التي أثّرت البحث وكان لها الأثر الطيب في نفسي.

والأستاذ الجليل الدكتور عبد الكريم اليافي الذي تكرّم بقبول المشاركة في الإشراف رغم مشاغله واهتماماته العديدة. فقد كان لدماثته وتشجيعه الأثر البالغ لتحفيزي وتشجيعي.

كما اسجل شكري وامتناني للإستاذ الدكتور نايف بلوز الذي كان أول من شجعني وساعدني في إعداد مشروع البحث وتحضير مراجعه، له مني كل التقدير والعرفان.

ويسرني أن أعلن شكري وتقديري للأستاذ الدكتور صادق جلال العظم على اهتمامه وملاحظاته، والفسح القليلة التي اتاحها لي للنقاش والتي أغنت البحث، وزودتني بجديد المراجع في الموضوع باللغتين العربية والانكليزية.

كما أخص أستاذي وصديقي الدكتور غانم هنا باعمق مشاعر الحب والإمتنان فهو صاحب الفضل في لفت نظري إلى أهمية الموضوع، وراهنيته. وهو صاحب باع طويل في هذا الميدان، كما اشكره على جهوده في تأمين بعض المراجع الأجنبية بشكل خاص عبر علاقاته وخبراته. فقد كان لتشجيعه حتى من بعيد أثر لا يزول. كما اشكر السادة

أساتذة قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية على الاقتراحات والحوارات وأشكال المساعدة العديدة التي قدمت لي واحض منهم الإستاذ الدكتور خضر زكريا، استاذي في كافة مرحل التعليم الجامعي، والأستاذ الدكتور حامد خليل الذي كان له فضل الريادة بالاهتمام بالموضوع، والأستاذ الدكتور أحمد برقاوي صاحب الاسهامات الهامة في هذا الميدان.

ولا يفوتني أن أشكر الاساتذة الذين يعملون في حقل معرفي قريب وقد أفدت من ملاحظاتهم وعلى الاخص الإستاذ الدكتور يوسف بريك والاستاذ الدكتور سمير حسن وبقية الزملاء والأصدقاء.

كل الشكر للعاملين في مكتبة الأسد الوطنية بدمشق على التسهيلات والخدمات التي قدموها لي في مرحلة اعداد هذه الرسالة.

شكري لكل الأصدقاء والزملاء الذين ساهموا في تحضير هذه الرسالة الأنسة فاطمة يوسف في الطباعة على الكمبيوتر والإستاذ علي ديوب والأستاذ علي علوش في التدقيق اللغوي والاعداد النهائي لها.

وفي معرض الاعتراف بالجميل لن أنسى أهلي جميعاً وأخص منهم (أمي وزوجتي) فبفضل تشجيعهم ورعايتهم وتضحياتهم، أمكن لهذا العمل أن يرىٰ النور، أما مثالبه ونواقصه فيعود لي وحدي تحمل مسؤوليتها.

كريم أبو حلاوة

مقدمة

في منهج البحث وحدوده وهدفه.

يشير التداول الواسع لمفهوم المجتمع المدني «Civil society» في الخطاب الثقافي العربي إلى ضرورة تأصيل هذا المفهوم عبر إعادة صياغته وتحديد مدلولاته النظرية والعملية، مما يستدعي رصد مكوناته المعرفية والعودة إلى الفضاء الزماني المكاني الذي شهد ولادته ورسم الملامح العامة للتطورات والتمايزات التي طرأت عليه، في سياق صعود أوربا البرجوازية الصناعية بإقتصادها وفلسفاتها والحركات والثورات الاجتماعية التي ساهمت في تكريس قطيعة متعددة الوجوه مع عالم العصور الوسطى.

ونظراً للطابع الاشكالي الذي ينطوي عليه مفهوم المجتمع المدني، باعتباره تجريد ذهني لواقع اجتماعي شديد التعقيد والتباين يزخر بالتناقضات ولا يتوقف عن التغيير، ستعمد هذه الدراسة إلى تحديد اولوياتها وخياراتها المنهجية التي تهدف إلى التقاط الجوهري والدّال في مسيرة تمتد قرابة ثلاثة قرون، من هنا كان الخيار منصباً على تحديد مكونات مفهوم المجتمع المدني النظرية كما تبلورت في إطار الفلسفة الليبرالية بمفرداتها الاساسية: الميثاق / العقد الاجتماعي مقابل نظرية الحق الالهي للملوك، التعددية السياسية بدلاً للحكم المطلق، اقرار الحريات العامة في الحياة، والملكية، والعمل، والرأي والمعتقد، بعد أن كانت هذه الحريات مقتصرة على الملك والنبلاء، أي على اقلية ارستقراطية تمتلك الحق في التصرف في شؤون الدنيا والآخرة، وأخيراً

الانتقال إلى مبدأ سيادة الأمة/ الشعب المبني على حق المواطنة الذي جاء تعبيراً عن تجاوز الانتماءات السابقة في صيغها الدينية والمذهبية والاثنية التقليدية. وقد جاء مبدأ فصل السلطات وإستقلالية الاجهزة القضائية والتشريعية عن السلطة التنفيذية ليحد من تمركز السلطة ويعيق امكانية التحكم غير الشرعي في شؤون الدولة والمجتمع.

وبالاعتماد على الطبيعة التاريخية لمفهوم المجتمع المدني، كان الخيار الثاني منصباً على معاينة التطورات والتمفصلات والانقطاعات الدلالية التي شهدها خلال تاريخه الطويل. من هنا تأتي أهمية تقصي المنظومة المفاهيمية الذي شكل جزءاً منها، كما ظهرت عند عدد من الفكرين أمثال هوبز ولوك وروسو في مرحلة أولى، ومن ثم متابعة التحولات والاضافات التي طرأت عليه في مسيرته اللاحقة عند كل من هيغل وماركس وغرامشي، والتوقف أخيراً عند الرهانات النظرية والآفاق المعاصرة التي اكسبته المزيد من الأهمية، على ضوء التغيرات الكبرى التي شهدها العالم في السنوات القليلة الماضية.

على أن معرفة تاريخية مفهوم المجتمع المدني ومرتكزاته الايديولوجية والمعرفية، وعلاقته بالمفاهيم الأخرى القريبة، ليست الغاية الوحيدة لهذه الدراسة. بل هي المقدمة الضرورية لمعاينة وفهم أسباب شيوع المفهوم في الخطاب الثقافي والسياسي العربي والدلالات الجديدة التي يكتسبها، ومن ثم التعرف على واقع مفهوم المجتمع المدني في العالم العربي، والتوقف نقدياً عند أهم الاشكالات التي يثيرها في حقل تداوله العربي، وأخيراً تحديد العقبات والعوائق المعرفية والايديولوجية التي تواجهه.

لا تنفصل الاعتبارات السابقة عن الخيار المنهجي الذي يحاول اكتشاف عناصر الموضوع وترابطاته على ضوء المعطيات النظرية

والادوات المعرفية التي تقدمها العلوم الانسانية وسيسولوجيا الثقافة منها بشكل خاص. بهذا المعنى يمكن للمنهج التاريخي الجدلي المنفتح على مستجدات البحث العلمي أن يمدنا بامكانيات تحليلة تستطيع الاستفادة من التوظيف النقدي للمفاهيم والأفكار انطلاقاً من نسبيتها وتاريخيتها وقابليتها للإغناء والتجاوز، وصولاً إلى تحديد الادوار والوظائف التي تقوم بها في المنظومات الثقافية المختلفة.

ففي الفصل الأول مكننا التوظيف النقدي للمنهج التاريخي من عزل وتحديد مكونات المجتمع المدني الاساسية ضمن مجموعة كبيرة عن الوقائع والاحداث والظواهر ذخربها تاريخ أوربا بدءاً بالقرن السادس عشر. وأكثر من هذا، قادتنا الخاصية الجدلية لهذا المنهج إلى رصد التفاعل المتزايد لظواهر ذات مستويات متباينة، كالعلاقة بين التطور الاقتصادي والتطور السياسي مثلاً، أو بين المستويين السابقين والمستوى الثقافي في استقلاليته النسبية عن البنية الاجتماعية في تحولاتها المستمرة. مما ساعد على اكتشاف سياقية الحدث التاريخي ـ المجتمع المدني هنا ـ وتفرّده وأظهار الطابع الجدلي للعلاقة بين المعرفي والايديولوجي فيه(*).

في حين ساهمت تقنيات تحليل النص المتحدرة من البنيوية واللسانيات والتأويلية في تقديم أدوات معرفية يمكن من خلالها كشف المستويات العديدة للنص النظري (نصوص هيغل وماركس وغرامشي) عبر الانتقال من التفسير إلى التأويل، من المعنى المعطى المباشرة إلى المعنى الخفي الكامن، والذي يحتاج الوصول إليه إلى تفكيك الرموز والوقوف على ما ينطوي عليه النص من أبعاد قيمية وجمالية ومعرفية،

(*) انظر: طيب تيزيني: على طريق الوضوح المنهجي، وار الفارابي، بيروت، ١٩٨٩، ص ٢٥٠ـ ٢٥١.

أي عبر قراءة النص بحد ذاته كخطوة أولى، ومن ثم إعادة ربطه بفضاءه الاجتماعي التاريخي، ومن ثم بمبدعه والثقافة التي يتمي إليها والتي تشكل جزءاً أساسياً من مرجعيته الفكرية ومخزونه الثقافي. وفي هذه الخطوة الثانية، تجاوز للبنيوية وإعادة للحمة بين البنية والتاريخ.

ينطوي الفصل الثالث على مقاربة نقدية لمفهوم المجتمع المدني، كما استخدام في الفكر العربي المعاصر الذي انشغل طويلاً بالعلاقة بين المعرفي والايديولوجي. وقد بدأت المشكلة عندما قامت الايديولوجيا بتقديم نفسها على أنها معرفة علمية، أي عند محاولة أخفاء طابعها الايديولوجي الذي يعكس مصالح ورؤى معينة، عبر صياغة تتزيا بثوب المعرفة الموضوعية أخفاء لطابعها المتحيز. وقد نشأ بالمقابل اتجاه يدعو إلى التأكيد المبالغ فيه على الجانب المعرفي لدرجة باتت تثير الريبة. فإنكار الايولوجي في العلوم الانسانية يتجاهل أنه يشكل مستوى حقيقي من مستويات الظاهرة الاجتماعية؛ وربما ساهم الامعان في التنكر له في خدمة ايديولوجيا ما مضمرة أو صريحة، أكثر من مساهمته في توضيح وفضّ الاشكال القائم. أي أن هناك فرق بين الاعتراف بالايديولوجي وتعيين موقعه وعلاقته بالمعرفي إنطلاقاً من صعوبة الفصل بين العلم والمصلحة، وبين تغيبيه بدعوىٰ الموضوعية، مما يفضي إلى اعاقة فهم العلاقة الجدلية والتأثير المتبادل بينهما.

وإنطلاقاً من الرؤية المتكاملة لمفهوم المجتمع المدني، كان لا بدّ من التوقف لتحليل ومناقشة مصطلح العلمانية الذي شكل مادة الفصل الأخير لهذه الدراسة. حيث يصعب الحديث جدياً في قضايا المجتمع المدني والديمقراطية مالم يتم تناول العلمانية لاباعتبارها جزءاً من المنظومة المفاهيمية التي تشكل الحقل النظري والفضاء الدلالي للموضوع فحسب، بل لانها تشكل الجذر الذي تتحدر عنه قضايا

الحريات، والتعددية والناظم العلاقات المواطنين، والمدخل لتأسيس اجتماع بشري يتخطى الانتماءات الضيقة والاطر الاجتماعية التقليدية التي تعيق امكانيات الحوار عبر تغييبها لأطره ومرجعياته المتفق عليها والتي يمكن الاحتكام اليها عند اللزوم.

بعكس المجتمع المدني الذي لا تاريخ له في الفكر العربي، شكلت العلمانية أحدى القضايا السجالية والخلافية فيه، لهذا انصبّ الاهتمام على تبيان خصائص العلمانية ومقوماتها أولاً، ومن ثم التعرف على كيفيات تناولها في الفكر والثقافة العربية. وكان للطابع السجالي الذي من خلاله تناول الموضوع (رفضاً وقبولاً) وتوظيف الأحداث التاريخية والمقارنة لتأييد وجهة النظر هذه أو تلك، إضافة للنبرة الخطابية الانشائية التي توظف مفاهيم الهوية والدين والاصالة والخصوصية المستنده إلى المخزون الثقافي للعرب حضوراً بارزاً. مما استدعى استحضار النصوص والعمل على تحليلها وتحديد دلالاتها اللغوية وصولاً إلى اكتشاف مراميها المعلنة والمضمره بقدر ما سمحت به التقنيات والادوات المعرفية الموظفة في البحث. هكذا نوقشت الانتقادات الموجهة للعلمانية، وتم ربطها بفضائها الاجتماعي وبحيز اشتغالها الثقافي السياسي، باعتبارها احدى ممكنات المجتمع المدني وصيغة لعمله في الوقت نفسه.

الباب الأول:

الاسس النظرية للمجتمع المدني ويتضمن:

الفصل الأول: المكونات الاساسية لمفهوم المجتمع المدني.

الفصل الثاني: المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث.

الفصل الأول

المجتمع المدني في المرحلة التأسيسية:

أ ـ النظام الاجتماعي القديم.

ب ـ مارتن لوثر وحركة الاصلاح الديني. .

ج ـ عصر الأنوار: نظرة جديدة إلى الكون.

د ـ تحولات مفهوم السيادة.

هـ ـ من حالة الطبيعة إلى العقد الاجتماعي. (تكّون المجتمع المدني).

و ـ الاسس العامة لليبرالية: الفردية ـ التعددية ـ الحريات العامة ـ التداول السلمي للسطة ـ فصل السلطات ـ الاقتراع التمثيلي ـ سيادة القانون.

ز ـ تطور الليبراليه وآفاقها المعاصره.

الفصل الأول

النظام الاجتماعي القديم:

لتحقيق وعي أفضل للعملية التاريخية الواسعة التي شهدتها ولادة أوربا الحديثة، لا بدّ من التعرف على النظام الاجتماعي القديم الذي كان سائداً في العصور الوسطىٰ، وعلى مرتكزاته في مستويات الاقتصاد والسياسية والاجتماع.

فمن الناحية الاقتصادية كان الانتاج الزراعي القائم على نمط انتاج اقطاعي تراتبي هو النمط السائد، والذي تقنن بموجبة الملكية، وخصوصاً ملكية الارض المرتبطة أساساً بالاقطاعيين والنبلاء من طرف، وبمجموع المالكين الصغار والاقنان من طرف آخر.

أما النظام السياسي فيرتكز اساساً على الحق الالهي للملوك والسلطة المطلقة المقدسة بالمعنيين الديني والسياسي، وغالباً ما تداخلت السلطتان الدينية والسياسية واندمجتا في العديد من مراحل التاريخ الاوربي، ولكنهما أيضاً تمايزتا وتناقضتا في فترات أخرى، كان الصراع فيها محتدماً بين بابوات روما الناطقين الرسميين باسم كنيسة القديس بطرس وبالتالي باسم السلطة الالهية، وبين الاباطرة الرومان ومن ثم الجرمان الذي اشادوا ممالكهم باعتبارهم المدافعين عن الامبرطورية الجرمانية المقدسة.

يستمد النظام الاجتماعي القديم مشروعيته الابديولوجية من تصور يربط السلطة بالمقدس من جهة، وينظر إليها باعتبارها سلطة بالمعنيين

الديني والسياسي من جهة أخرىٰ؛ عمل على صياغته ونشرة كل من رجال الكهنوت وفقهاء القانون المقدس ومنظري الحق الالهي للملوك.

يقدم لنا التشريع الذي خلّفه البابا جريجوري السابع (١٠٧٣ـ ١٠٨٥) والذي جاء أثر انعقاد مجمع روما في شباط عام ١٠٧٥ تحت اسم الارادة البابوية؛ فكرة عن الآراء التي تلخص عظمة الامبرطورية وسموها وسلطانها الروحي وقد اشتملت على الآراء والنظريات التالية:

١ـ أن مؤسس الكنسية الرومانية هو السيد المسيح وحده.

٢ـ ما من أحد سوىٰ بابا روما جدير باتخاذ لقب المسكوني (العالمي).

٣ـ ليس بوسع أحد سوى الباب أن يعزل الاساقفة أو يعينهم أو يعيدهم أو ينقلهم من منصب ديني إلى منصب آخر إذا اقتضت الحاجة.

٤ـ لممثل البابا مهما انخفضت رتبته الدينية أن يرأس الاساقفة في المجمع وله من السلطة ما يجعله يصدر حكم العزل ضدهم.

٥ـ للبابا وحده الحق في أن يستخدم العباءة الامبرطورية، كما أن للبابا وحده الحق في عزل الاباطرة.

٦ـ للبابا وحده السلطة في أن يحل الرعايا من يمين الولاء التي بذلوها للحكام الاشرار.

٧ـ لا يملك أي فرد الحق في أن يلغي قراراً بابوياً، في حين أنه من حق البابا أن يلغي قرارات غيره من الناس وأوامرهم.

٨ـ لا يحق لأي أنسان أن يسأل البابا عما يفعل ولا يخضع البابا لمحاكمة أحد سوىٰ الله.

٩ـ لا يجوز لأي مجمع ديني عام أن ينعقد إلا بامرا البابا وحده ولا

يعتبر قرار المجمع كنسياً إلا إذا اقره البابا»[1].

لفهم المغزى الذي تنطوي عليه قرارات الارادة البابوية، لا بدّ من التذكير بالصراع الذي كان يشتد ويخفت بين البابوات وبين أباطرة الامبرطورية الرومانية. من هنا هذا الحرص على جعل الامبرطورية في جوف الكنسية وتحويل البابا إلى حاكم مطلق معصوم عن الخطأ في جمع شؤون الدين والدنيا في العالم الغربي آنذاك[2].

لا تقل نظريات السلطة المطلقة كما ظهرت عند فقهاء القانون المقدس والحق الالهي للملوك عن قرارات الارادة البابوية في اضفاء صفات القداسة والاطلاق على حق الملوك بالحكم وممارسة السلطة. يتضح هذا من العودة إلى ما كتبه المورخ الفرنسي «بوسوية» عن حق الملوك المقدس أو من خلال التعرف على سمات السلطة كما ظهرت في كتابات الفيلسوف جان بودان في كتابه «الجمهورية».

ينطلق «بودان» من مسلمة تقول «بدون سلطة مطلقة، توحد جميع أعضاء وأجزاء الجمهورية، وجميع الأسر والمجامع في هيئة واحدة لا تبقى هناك جمهورية»[3]. ومن هنا يلاحظ ضرورة صياغة تعريف للسيادة والسلطة المطلقة التي كان الفقهاء الرومان يحملون لها مشاعر شديدة القوة والجلال ويسمونها «Majestas» ـ الجلالة». ويؤكد أن أحداً من قبله لم يعرف كيف يستخلص بدقة العلامات الحقة للسيادة. والتي يعرفها «السيادة هي قوة تماسك الجماعة السياسة... أنها السلطة المطلقة والدائمة في الجمهورية»[4] ومن هنا نفهم لومه لأولئك المؤلفين الذين خلطو بين الولاة (الحكام ـ القضاة) وبين العاهل صاحب السيادة. تتوضح علامات السيادة من خلال النص التالي: «ينبغي لاصحاب السيادة أولئك ألا يكونوا خاضعين أبداً لأوامر الآخرين، وإن يكونوا قادرين على سن قوانين للرعايا، وعلى نقض القوانين العقيمة أو الغائها

ليسنوا قوانين أخرى. . لهذا يقول القانون: أن الامير مطلق من قيود قوة القوانين»[٥]. أن سلطة سن القوانين التي يتمتع بها الأمير دون موافقة من أي شخص هو أولى علامات السيادة. حيث تتفرع عنها كل علامات السيادة الأخرى مثل: اعلان الحرب والسلام، وتعيين المأمورين الرئيسين، ومنح العفو، وصك النقود، وفرض الضرائب، وكل هذه الصلاحيات قائمة بالاساس على احتكار سن القانون ونقضه. وبعد أن يوضح أن الشكل الملكي هو أفضل أشكال حكم الجمهورية يبين تصوره التراتبي لسلطة النظام الملكي ومزاياه، يقول بودان: «طالما أنه لا يوجد شيء على وجه الأرض، بعد الله، أعظم من الامراء ذوي السيادة، والذين اقامهم ضباطاً مساعدين له في قيادة الناس الآخرين، فإن الحاجة ماسة إلى الانتباه إلى صفتهم، لكي تحترم جلالتهم وتبجل بكل طواعية، ولكي يُحس بهم ويُتحدث عنهم بكل اكرام، لأن الذي يحتقر أميره صاحب السيادة، يحتقر الله، الذي هو صورته على الأرض[٦]». بعد هذه الصورة المقدسة المتعالية المهيمنة، والمحاطة بهالة تبهر الإبصار، التي يقدمها بودان للسلطة المطلقة، لا نرى ضرورة لإضافة أي تعليق سوى القول أن هذه النظرية قد صيغت قبل قرن من ولادة نظرية «بوسوية» عن حق الملوك المقدس أو نظرية الحق الالهي، كما لا نرى ضرورة عقد مقارنة بين قرارات الارادة البابوية وبين مرتكزات نظرية «بودان» لأنهما يلتقيان جوهرياً بإقصاء المجتمع وتهميشه لصالح سلطة مطلقة متعالية، تستمد شرعيتها من نطاق فوق انساني وميتا تاريخي يستمر في حكم أوربا حتى قيام الثورة الفرنسية، التي أقامت نظاماً جديداً للمشروعية، واستمدت مرتكزاتها المعرفيه من عالم انساني أصبحت العقلانية فيه تتسع تدريجياً لتنشىء نظاماً معرفياً ورؤية جديدة للعالم، على النقيض من الرؤيا الثيوقراطية التي توقفنا عنداهم ملامحها. ولكن ماذا عن المجتمع الذي افرز «النظام القديم» وانقساماته وتراتباته؟.

إذا عدنا إلى النظام الاجتماعي ـ الذي كان قائماً في فرنسا القديمة كنموذج ـ نكون أمام مجتمع يضم ثلاث طبقات ذات امتيازات وواجبات محددة بوضوح:

أـ طبقة النبلاء التي تحافظ على اعرافها الخاصة وتحتفظ بالامتيازات الاقطاعية الموروثة، وبعض الامتيازات الفخرية كالمعقد المحجوز في الكنيسة، واحتكار الصيد، وضرائب، وحقوق، والأهم من هذا أنها تطبع المجتمع كله باسلوبها «العيش بنبل» الذي كان يشكل المثل الأعلى الاجتماعي لفرنسا النظام القديم.

والنبالة أنواع: فهناك نبالة السيف ونبالة الرداء ونبالة النسب. «تحتوي طبقة النبلاء على بضعة الآف من أعضاء الأسر التي تُقدّم للملك بعد أن يُخضع القاب نبالتهم لفحص صارم يقوم به نسابون رسميون، وهي تسيطر على بلاط «فرساي»، وتشغل المجالس والمناصب، وتتقاسم المنح والمعاشات التي يغدقها الملك»[٧].

ب ـ طبقة رجال الدين التي تضم جميع خدام الكنيسة الكاثوليكية الزمنيين والقانونيين والتي تشارك في امتيازات دين الدولة، في المراتب الرفيعة والثروة والاستقلال والاعفاء من الضريبة[*] . . الخ.

أنها طبقة تضم في صفوفها العامة والنبلاء حسب أهمية المناصب والمسؤوليات يتوزعها نحو مائه، وخمسون ألف شخص منهم حوالي ٧٠٠٠٠ كاهن في ١٣٥ أبرشية و٦٠٠٠٠ راهب وراهبة ينقسمون إلى:

(*) نسجل تحفظنا على الاشارة لرجال الدين بمفهوم الطبقة، فهم ليسوا كذلك لا بمعنى الانتماء الاجتماعي ولا من حيث المكانة الاقتصادية والثروة وكذلك من حيث تنوع ايديولوجيا يهم حسب مواقعهم ضمن المؤسسة الدينية، لهذه الأسباب نفضل تسميتهم (فئة رجال الدين).

١ـ عليةُ رجال الدين المكونين من الكهنة القانونيين لا غنىٰ المجالس الكهنوتية القانونية، ورهبان أكبر الصوامع والاديرة، ورؤسائها ويشكلون حوالي ثلاثة آلاف شخص، كلهم عملياً، من أسر نبيلة بل ومن أرفع الأسر النبيلة في الغالب.

٢ـ وفئة متوسطة من رجال الدين خرجت من الطبقة الثالثة وقدمت الى المدينة وشاركت في بحبوحتها النسبية.

٣ـ وأخيراً فئة متدنية من رجال الدين في القرىٰ النائية، قريبة من الطبقة الفلاحية. أما الطبقة الثالثة فتشكل حوالي ٩٨٪ من السكان، أنها باقي المملكة، وهي الأمة كما يقول «سييس» أنها برجوازية المدن وهي الشريحة القائدة للطبقة الثالثة، المزارعون العموميون، المضاربون، أصحاب المصارف، التجار، أصحاب المعامل، الفلاحين الأحرار ومن ثم المضاربون(*) . تنطوي هذه الطبقة على امكانيات ثورية سوف تضعها في موقع الاهتمام الأول كما كشفت الثورة الفرنسية فيما بعد(٨). يلخص المؤرخ الفرنسي «البيرسوبول» في كتابه عن «تاريخ الثورة الفرنسية» أن بنية المجتمع الفرنسي في ظل «النظام القديم» كانت بنية بسيطة تستند إلى قسمة ثلاثية «أولئك الذي يتعبدون، واولئك الذين يحاربون، واولئك الذين يشتغلون من أجل اطعام الآخرين»(٩). هذا النظام بما اشتمل عليه من تراتب وعسف واستغلال هو الذي استدعىٰ حركة الاصلاح الديني، وحركة النهضة، وبروز النزعة الانسانية، وتنامي العقلانية، وصولاً إلى العلمنة وفصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية؛ مما مهد الطريق للثورة الفرنسية التي قوضت ما تبقىٰ من دعائم النظام القديم وطرحت أهم مرتكزات المجتمع المدني، عندما أعلنت

(*) هذه الأرقام تقريبة كما يقول المؤلف.

شعاراتها عن «الحرية الاخاء والمساواة» وأبرزت مفهوم الإنسان المواطن المبني على الانتماء القومي بدل الانتماءات السابقة مذهبية كانت أم دينية، مستكملة بذلك دعائم المجتمع المدني كما تجلت في كتابات «لوك» و«روسو» و«سبنيوزا» و«فرجسون» وغيرهم.

حركة مارتن لوثر والاصلاح الديني:

دشن مارتن لوثر «Luther» (١٤٨٣ـ ١٥٤٦) الراهب الاوغسطيني وأستاذ اللاهوت، حركته عام (١٥١٧) بثورة على صكوك الغفران وعلى بيعها. وأعلن عن عملية تذويت نهائية في عالم العبادة والإيمان، فليس الكهنوت وخدمة العبادة هي وحدها دعوة، بل العمل، المهنة باعتبارها حياة الفرد في المجتمع. وقام بتعليق اطروحاته الشهيرة على باب كنيسة ويتنبرغ Witnbürg وتتضمن:

أ ـ التخلص من كل العبوديات ما عدا العبودية للخالق.

ب ـ تجاوز التفاسير التي ترسخت اجيالا متعاقبة للوصول إلى لحظة الوعي، وفهم المقدس بحرية، بما يتجاوز كل التراث السكولاستيكي الوسطوي. انطلاقاً من «إن كلام الله حر ولا يمكن استنفاذه أو تقييده بالاصفاد» كما قال لوثر في رسالة وجهها إلى البابا ليون العاشر.

ج ـ البابا يمكن أن يخطيء لأنه بشر، والكنسية مؤسسة بشرية ليست مقدسة، فالكنيسة الحقيقية موجودة في قلب كل مسيحي.

د ـ التركيز على أهمية الفرد واستقلاله من خلال الإيمان وحرية الاعتقاد. من هنا أتى التفحص الحر للكتابات المقدسة مما مهد الطريق لولادة النقد التاريخي[١٠].

لقد حرر لوثر المسيحيّ من الرعب الذي يميز العقلية الوسطوية الدينية المدرسية، ومن التصور الميتافيزيقي للدين باعتباره اكراهاً وقسراً

يفرض على المؤمن من الأعلىٰ. وقد انتشرت البروتستانتية بسرعة في شمال أوربا وانكلترا. وقد ساهمت ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة الالمانية في إضعاف الروابط مع التراث اللاتيني من جهة، وساهمت في انتشاره الواسع بين فئات اجتماعية متعددة وكسر الاحتكار الكهنوتي لقراثته وتفسيره(*) من جهة أخرىٰ.

لقد ساهم جان كالفن «Calvin» وهو بروتستانتي من اتباع لوثر بصياغة جديدة في كتابة المسمىٰ «تأسيس الدين المسيحي» عام ١٥٣٦. وقد كانت الكالفانية تدفع الأمور على خط لوثر، لكن إلى مدىٰ أبعد منه حيث يعلن: أن الإيمان وحده هو الذي ينقذ الإنسان. فيلغي سر التوبة ويرفض التسلسل الاكليركي وزينة الكنائس. ويعمل القساوسة تحت رقابة جمعية المؤمنين، لهذا شكلت الكنائس الكالفانية جمعيات حرة وديمقراطية الطابع(١١). ومما له دلالة على تفهم البروتستانية للتحولات البرجوازية التي بدأت تجتاح أوربا؛ اقرار كالفن بفائدة على المال حدد اقصاها بنسبة ٥٪، لكن هذه النسبة كانت قابلة للزيادة بطبيعة الحال، لكن الأهم هو تذليل العقبات التي كان لها طابعاً ومقدساً في وجه تقدم التوسع الراسمالي(*).

(*) لم يتمكن «لوثر» من قيادة العملية الاجتماعية التحررية إلى نهايتها. فقد أضعف التحالف الذي اقامه مع الأمراء الالمان ضد توماس منستر «Munzer» والفلاحين في منطقة التورنج «Thuringe» ومعهم شيعة المعمدانيين وبعض عوام المدن المتحالفين في جيش تحرير شعبية، والذي أفضىٰ إلى سحق منستر في فرانكينها وزن سنة ١٥٢٥، أضعف هذا الموقف الميل الواضح للتغيير عند لوثر في بدايات دعوته الاصلاحية للمزيد والتوسع انظر: ارنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨١.

(*) لقد حاول علم الاجتماع الالماني ماكس فيبر (١٨٦٤- ١٩٢٠) تقديم تفسيره الخاص لنشوء الراسمالية وارتباطها بالبروتستانية. وقد جاء كتابه الشهير حول=

لم تنشأ البروتستانية وتنتشر بدون مقاومة عنيفة قادتها الكنسية الكاثوليكية، مما أسفر عن اغراق أوربا بحروب دينية وأهلية رهيبة لم تنته إلا مع مرسوم «نانت ١٥٩٨» الذي ينهي الحروب الدينية ويمنح البروتستانت الحريات والمساواة وبعض الامتيازات. لكن الكنسية الكاثوليكية لم تكتف بالعنف للرد على انتشار البرونستانية الواسع، بل أعلنت عن قيام الاصلاح المضاد الذي اضطلع به مجمع ترانت (١٥٤٥ـ ٥٦٣) الذي اعاد تنظيم الكنسية وعالج الكثير من مظاهر الفساد السابقة.

مع ذلك لم يستطع لوثر تجاوز الشروط المجتمعية والدينية التي عاصرها، لذلك فهو لم يتصور خلاصاً للإنسان خارج المسيحية. لقد تخيل الخلاص خارج الكنسية، لكن ليس خارج المسيحية.

من هنا رأى أن الإنسان الكامل هو الإنسان المسيحي المؤمن. وقد احتاج تجاوز هذا التصور قرنين من الزمن مفعمين بالعمل والافكار الجديدة، كان لابد من انتظار عه [illegible] ٩٢١.

:

، كما لاحظنا، في تحرير [illegible]

[illegible] ولادة الروح الراسمالية، ومن ثم
[illegible] ة / الفكر هي التي تحدد الاقتصاد
[illegible] ية العوامل الثقافية في التفسير
[illegible] ر كاف لظاهرة اجتماعية تاريخية
[illegible] أخذ التفاعل الجدلي للعوامل
[illegible] مساهمة فيبر من المساهمات
[illegible] همية القيم الروحية في تفسير
[illegible] القردية ودفاعه عن التنظيم
[illegible] ـ بي تحليل إنماط السلطة (الكارزمية ـ التقليدية ـ

الانسان المسيحي من إسار القيود اللاهوتية الموروثة من العصور الوسطىٰ، لكنها لم تكن قادرة على تحريره من كل مشروطية دينية. ولم يتحقق هذا لأمر إلا مع مفكري الأنوار الذين تمكنوا من إحراز نقلة هامة في مجال الفكر والوجود، وذلك باعلانهم: أن الانسان الفرد هو قيمة بحد ذاته وينبغي أن يحترم كذلك بغض النظر عن ديانته أو مذهبة أو معتقده السياسي[١٢].

لقد كان عصر التنوير رديفاً قوياً للحركة العقلانية التي انطوت على مبادىء وأفكار هامة في مجالات عديدة:

أولاً: فالقرن السابع عشر قد شهد أفكار كل من نيوتن وهار في وديكارت وباسكال وكيلر وجاليلو التي قلبت التصور القديم عن العالم الطبيعي، سواء ذلك المستمد من أفكار بطليموس والتصور اليوناني القديم أو من التصور الأخر المستند إلى الكتاب المقدس.

ثانياً: ولقد تفرد هذا التصور الجديد بأفكار فلسفية وسياسية شيدها كل من بيكون وديكارت الذي يعتبر مؤسس الفلسفة الحديثة من جهة، وبطروحات ميكافيلي وهوبز في مستوىٰ النظريات السياسية والاجتماعية من جهة أخرىٰ. عصر الأنوار، هو عصر تزايد التراكم المعرفي وعصر الانتشار الواسع للطباعة والصحف. فالأفكار الجديدة التي ربطت التقدم العلمي والتقني بفكرة التقدم، بالمعنىٰ الثقافي والاخلاقي كانت غير مسبوقة في هذا الضمار: لقد اتضحت العلاقة بين فكرة التقدم وبين سبل سيطرة الانسان على الطبيعة وتسخيرها في مصلحته. لكن الفكرة الأساسية التي ميزت مفكري التنوير، هي أن البشر جميعاً يستطيعون أن يبلغوا قدراً من الكمال، هنا، على هذه الأرض[١٣]. وفكرة الكمال هذه جاءت في المرحلة الانتقالية على يدي كل من نيوتن وجون لوك من خلال تأكيدهما على فكرتي الطبيعة والعقل. مما مكّن من نقل المعرفة

الطبيعية إلى مجال العلاقات الانسانية. يمكن تقسيم التنويرين حسب الخطاطة الكلاسيكية إلى ثلاثة أجيال.

أ ـ الجيل الإول الذي يضم كلا من مونتسيكو، بوب، والربوبيين الانكليز.

ب ـ الجيل الثاني ويضم، كل من لامتري، هلفتيوس هو لباخ، الفيزوقراطيين، بالإضافة إلى آدم سميث صاحب «ثروة الأمم» وأشهرهم على الاطلاق جان جاك روسو.

ج ـ الجيل الثالث الذي يشتمل على جون آدمز، توماس جيفرسون، توم بن، دانتون، روبسير، جراي. وممثلي التنوير المحدثين، مثل رابطة خصوم الصالون في أمريكا وغيرهم. ويبقىٰ «فولتير» مع ذلك واحداً من أبرز ممثلي التنوير الذي ساهم مع المثقفين الفرنسيين في نقل أفكار التنوير إلى أوربا(١٠). وبالنظر إلى صعوبة رصد الاسهامات العديدة التي قدمها كل من هؤلاء المفكرين، ستكفي بعرض تحليلي لبرنامج التنوير، في محاولة لاستخلاص المرتكزات الأساسية التي قدمها كل من هؤلاء، فيما يخص بناء تصور جديد للعالم والمجتمع، والتي شكلت اللبنات الأولىٰ لمكونات مفهوم المجتمع المدني في صياغته الناضجة.

حيث أن عصر التنوير، يشكل في جوهره عودة إلى تقدير النشاط العقلي المستقل على المستوىٰ النظري، فإنه على المستوىٰ الاجتماعي كان نتيجة للصراعات الدينية الدامية وغير الحاسمة التي جرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فالتسامح الديني الذي اعقب تلك الصراعات، قد مهد الطريق لظهور نتائج سياسية واجتماعية بعيدة المدىٰ. لقد بدأ الوقوف في وجه السلطة المطلقة في كل مكان. ففي انكلترا انتهىٰ الصراع الديني إلى صياغة دستور متحرر من التطرف. وفي فرنسا بذلت قوىٰ التنوير جهوداً كبيرة تمهيداً الثورة ١٧٨٩. ولعب التنوير

في المانيا دور الإحياء الثقافي إلى حد بعيد(١٥).

أن مؤلفي «الموسوعة» التي تعتبر من أبرز آثار عصر التنوير، قد ساهموا في انتصار النظرة التي ترى في العالم قوة دافعة جديدة في الميدان العقلي. وقد جمعوا في عمل ضخم كل المعارف العلمية المتاحة في عصرهم، لا من حيث ترتيبها الابجدي فحسب، بل من حيث هي وصف للطريقة العلمية في التعامل مع العالم، وكانوا يعولون على ذلك في القيام بانتاج اداة فعالة في الصراع ضد جهالة السلطة القائمة(١٦). ساهم الموسوعيون إلى جانب الماديين الفرنسيين وممثلي الحركة الرومانسية، في خلق رؤيا جديدة للعالم وصفها عالم الاجتماع الفرنسي «اميل بولا» بقوله: «أن هذه الايديولوجيا - الام - التي كشفها التنوير للعالم والتي تضاد المسيحية عن طريق الخروج منها، تحمل اسماً رمزياً مثقلاً بالمعنى، ومشحوناً بدلالة الواقع في القرن الماضي: أنه الليبرالية. وكانت جدتها من القوة بحيث أنها قاومت كل محاولات الكاثوليكية للقضاء عليها أو معارضتها»(١٧).

نحن ازاء ما يمكن تسميته: قطيعة معرفية ودلالية كبرى مع المنظومة التي كانت سائدة في أوربا الوسيطة. هذه النقلة الهامة، التي أدت إلى تشكل المجتمع المدني في الدول الأوربية على أساس جديد هو مفهوم الموطنية القومية الذي اسقط الانتماءات القديمة من طائفية ومذهبية. كما تغير مفهوم الاغلبية الذي كان دينياً ليصبح - وبالاستناد إلى قاعدة الاقتراع العام وارادة الاغلبية - سياسياً وحزبياً بشكل صرف. مما أفضى إلى تبدل دلالة مفهوم آخر هو المشروعية، التي أصبحت بين أيدي الناخبين ومن خلال صناديق الاقتراع. غير أن هذه التغيرات، التي نكثفها هنا، لم تحدث دفعة واحدة، بل استغرقت أكثر من قرن، حتى تبلورت نظرياً في صيغ ودساتير، وتجسدت على أرض الواقع سلوكاً

وممارسات. وكان الثمن للوصول إليها باهظاً: جهود ونضالات تمت مراكمتها، ورؤىء وأفكار ابتكرت واعيدت صياغتها، لكن وبالمقابل، مكتسبات وحقوق وآمال كبيرة تم تحقيقها.

ـ تحولات مفهوم السيادة:

لم تكن نظرية «بودان» في السلطة المطلقة آخر الصياغات التي تدافع عن الحكم المطلق. فبعد قرن من الزمن يكرّس «بوسويه» (١٦٩٧ـ ١٧٠٩) الاجراء الثالث والرابع والخامس من كتابه «السياسة» لدراسة الملكية وخصائها. تتسم الملكية عند «بوسويه» بعدة خصائص:

١ـ الملكية مقدسة: فالامراء وزراء الله وضباطه المعاونين في الأرض، والتعدي عليهم خرق لحرمات مقدسة «أنهم مقدسون بتكليفهم، باعتبارهم ممثلي الجلال الإلهي، ومندوبي العناية الإلهية لتنفيذ مقاصدها».

٢ـ السلطة مطلقة، حيث لا ينبغي للاميران يقدم حساباً إلى أحد عما يأمر به.

٣ـ السلطة أبوية: «صُنع الملوك على صورة الآباء.. اسم الملك هو اسم الأب». كتب لويس الرابع عشر في مذكراته فقال «إذا كان اسم السيد ملكاً لنا بحق الولادة، كان أسم لأب هو أعذب موضوع لطموحنا».

٤ـ وأخيراً الملكية خاضعة للعقل، يقول بوسويه في كتاب «السياسة» «أن الحكم من صنع العقل والفكر. هوذا ما هو مطلوب من الأمير العاقل» ويعدد الصفات والمزايا التي يجب أن يتحلىٰ بها مالك السيادة، الذي يملك حق الطاعة على كل ما يقول، والاستثناء الوحيد للطاعة الكاملة الواجبة له، هي عندما يصدر أوامر ضد لله، حينئذ فقط تنبطق

الكلمة الرسولية: «بأنه تجب طاعة الله بدلاً من طاعة البشر»[١٨].

هذا الحماس للسلطة المطلقة لانجد له مثيلاً إلافي كتابات «توماس هوبز» وخصوصاً في مؤلفه الذائع الصيت «Levathan» «التنين». ومع أن «هوبز» يجيز أن تؤول السيادة أما الشخص أولفئة قلية أو جمعية عن طريق التعاقد، بخلاف «بوسويه» إلا أنه يصر على الطابع المطلق للسلطة. «ينبغي لواحد أو أكثر أو الكل أن يملكوا السلطة المطلقة، وهي... كاملة لا تقبل القسمة»[١٩]. وعندما يفضل «هوبز» السلطة الملكية فإنه يرىٰ أن مصلحة العاهل الشخصية هي نفسها المصلحة العامة!. تنبع حقوق العاهل وواجباته من وجود الميثاق الأصلي، الذي تخلىٰ من خلاله كل واحد عن حقه الطبيعي المطلق في كل شيء، لذلك فقد جرد البشر أنفسهم من حرية إبداء الرأي في كل القضايا ليروا ما يراه العاهل الذي أحلّ أرادته محل إرادتهم. إن هذه السلطة غير المحددة للعاهل، الغير قابلة للقسمة، ترتكز على مجموعة من القواعد: أولها سلطة سن القوانين ونقضها. على أن يلتزم العاهل بالقانون الذي وضعه، حتى لا تكون سلطته تعسفية وهذه نقلة أخرىٰ تُميّز «هوبز» عن كل من «بودان» و«بوسويه» وكل أصحاب نظريات الحق الالهي للملوك، فهو من مؤسسي الملكية الدستورية. وبمقابل الحقوق التي يتمتع بها العاهل، عليه القيام ببعض الوجبات من أهمها أن يوفر ما قامت الدولة لأجله وهو الأمن «أمان الشعب هو القانون الأسمىٰ»[٢٠]. وهذا يتضمن إمكانية التمتع بالفوائد والمسرات المشروعة. وما اتحاد البشر بملىء اختيارهم في مجتمع سياسي / مدني إنما لكي يعيشوا فيه أعظم سعادة أو بأقل شقاء يسمح به الوضع البشري. كما يترتب على العاهل أن يؤمن الحرية لرعاياه ويضمن لهم المساواة أمام القانون، ويضمن لهم التعليم والتربية والازدهار المادي، ويكافح البطالة ويقدّم عملاً لكل فرد. فإذا

بلغ ضعف العاهل مبلغ العجز عن تأمين الحماية للرعايا، يكون الرعايا في حل من كل التزام. أن مَنْ يكّون الدولة ـ وفقاً لهوبز ـ هو السلطة وما يحلها هو غياب السلطة المطلقة[٢٤].

في نقلة لاحقه يشهد مفهوم السيادة تحولاً هاماً على يدي كل من «لوك» و«روسو» من حيث مصدر السيادة، كما ومن خيث حدودها وصلاحيتها وخصائصها[*]. ففي حين يرىٰ فقهاء الحق الطبيعي (غروثيوس ـ Grotius) و(بوفندروف ـ Pufendorf) إن التنازل التام من قبل الشعب، والخضوع للحاكم، يشكلان شرطين ضروريين للتعاقد من أجل الخروج مما سموه «الحالة البئيسة» التي يوجدون بها في حالة الطبيعة، يرىٰ «جون لوك» أن التعاقد الاجتماعي غاية لا يمكن تحقيقها مع العبودية والخضوع، بل ويشكلان نفياً لتلك الغاية وإقصاء لها. وقبل المضي في تحليل مبدأ السيادة ومصدرها وحدودها عند كل من «لوك» و«وروسو» لابدَّ من القاء الضوء على مفاهيم الملكيه والمواطن للعلاقة الوثيقة إلتي تربطهما بمفهوم السيادة، هذا الترابط الضروري للوصول إلى إقامة تعاقد اجتماعي يعطي للمجتمع المدني الشرعية والأهلية على المستويين: المنطقي المعرفي من جهة، والتاريخي الواقعي من جهة أخرىٰ.

يعتبر لوك أن حق الملكية يشكل إضافة إلى حق الحرية أول الحقوق وهو معطى في حالة الطبعية، وقبل الانتقال إلى حالة المجتمع. وإن مبرر قيام السلطة هو الحفاظ على هذه الحقوق وتنظيمها. وإذا كان أساس حق الحياة والملكية والمساواة والحرية موجوداً في حالة الطبيعة

(*) ما يلاحظ على الفلاسفة والمفكرين حتى القرن الثامن عشر، هو عدم التفريق بين مفاهيم مثل: السيادة ـ السلطة ـ الحكم ـالارادة العامة. حيث تستخدم كلها للدلالة على صفات السيادة خصائصها.

فإن مهمة السلطة حماية هذه الحقوق، وبالتالي حماية أصحابها من كل أشكال العسف الذي يمكن أن يلحق بهم، في أطار الهيئة الاجتماعية التي يكونها اتحادهم الحر والطوعي. في حين يشكل مفهوم «المواطن» الذي يبرز في كتابات «سبينوزا» الأرضية التي قامت عليها النظرة الجديدة التي نضجت مع الثورة الفرنسية والتي اعتبرت المواطن الأنسان الفرد، بغض النظر عن جنسه أو لونه أو دينة، أساس الحرية الليبرالية ومنطلق كل ما هو مجتمعي. يفرق «سبينوزا» بين الابن والعبد والمواطن، من حيث الصلة التي تربط كلاً منهم بمبدأ الخضوع والطاعة «فهناك إذاً فرق كبير بين العبدو الابن والمواطن نصوغه كما يلي: العبد هو من يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، والابن هو من ينفذ، بناءً على أوامر والديه، أفعالاً تحقق مصلحته الخاصة؛ أما المواطن فهو من ينفذ بناءً على أوامر الحاكم أفعالاً تحقق المصلحة العامة وبالتالي مصلحته الشخصية»[٢٢]. المواطن إذاً هو الشخص الذي ينفذ الأوامر ويخضع للقوانين من جهة، وهو الذي يشارك في سنها وأعطائها المشروعية من جهة أخرى، كما سيتضح من خلال تطوير «روسو» لهذا المفهوم، وبالتالي من خلال فهمه للديمقراطية التي تستند أساساً إلى مفهوم الفرد المواطن، بدلاً من مفاهيم المؤمن وغير المؤمن، الرجل والمرأة، الحر والعبد، التي كانت سائدة في المرحلة السابقة على ولادة المجتمع المدني. غير أن أهم تحولات مفهوم السيادة ستجد التعبير عنها من خلال التعاقد الذي ينظم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، ويضفي المشروعية على ممارسات السلطة، فما هي مقومات التعاقد، وكيف يتم انتقال السيادة من الأمة إلى جزء منها، وكيف يحكم جزء من المجتمع الكل بتفويض واتفاق؟!.

ـ من حالة الطبيعة إلى العقد الاجتماعي:

انطلقت الفلسفة السياسية الحديثة، في عصرها الكلاسيكي، من النظر إلى «حالة الطبيعة <Netural Stat>» بهدف تحديد موقف واضح من تلك الحالة الافتراضية، التي تنطلق من أن الإنسان كان يعيش في حالة أولية سابقة على ظهور المجتمع. لكن الخلافات سرعان ما نشبت بين أبرز ممثلي هذه الفلسفة (توماس هوبز ـ جون لوك ـ جان جاك روسو) حول توصيف الفطرة أو حالة الطبيعة. هل هي خيرّة وسليمة، أم شريرة ومفترسة، أم أنها لاهذا ولاذاك، بل هي حالة واقعية قابلة للتحسين؟.

بخلاف كل الفلاسفة الذين سبقوه، والذين دافعوا عن السلطة الاستبدادية، يرىٰ «هوبز» «Hobbes» (١٥٨٨ـ ١٦٧٩) أن جميع الناس متساوون في حالة الطبيعة، تلك الحالة التي يرغب خلالها كل إنسان بالحفاظ على حريته، لكنه في نفس الوقت يرغب بالسيطرة على الآخرين[٢٣]. وفي توضيحة للتناقض السابق يرىٰ «هوبز» إن الإنسان لا يعيش وحيداً بالرغم من طبيعته الفردية، ويكون الإنسان الآخر منافساً له. وبالتالي فإن كل انسان هوندّ الإنسان الآخر. فتكون المنافسة والتحدي المتبادل والطموح إلى المجد والشهرة هي البدايات الواقعية للحرب الدائمة التي يشنها كل واحد، ضد كل واحد ويصل «هوبز» إلى أن «الإنسان ذئب الإنسان»[٢٤]. في حالة الحرب هذه لا يوجد قانون ولا ظلم، القوة والحيلة هما الفضيلتان الرئيسيتان. وفي حرب كهذه لا توجد ملكية، بل يكون لكل واحد ما يستطيع أن يأخذ فقط، طالما أنه يستطيع المحافظة عليه. هي ذي حالة الطبيعة عند «هوبز»؛ ومن هنا تأتي ضرورة الخروج منها لئلايتم دمار الجنس البشري، وهذا ممكن عقلياً وعاطفياً. وبالنظر إلى السمة الشريرة للطبيعة البشرية، فإن الاتفاق على

قوانين طبيعية ومبادىء عقلية أمر متعذر، فلا بد والحالة هذه من أقامة قوة ملموسة ومسلحة بالقدرة على العقاب لتقسر البشر على ذلك، لأن المواثيق «بلا سيف ليست إلا كلمات». هذه القوة هي الدولة التي يكونها الناس الطبيعيون بميثاق اختياري يعقدونه فيما بينهم بغية حمايتهم، ولكي يخرجوا من حالة الطبيعة المرعبة دون خوف من امكانية الأنتكاس[٢٥]. بهذا المعنى لا يكون المجتمع السياسي حادثاً طبيعياً كما يرىٰ أرسطو، أنه «الثمرة الاصطناعية لميثاق ارادي وحساب نفعي»[٢٦].

أن الحق الطبيعي الذي يملكه كل انسان وينقله إلى شخص ثالث بعقد يتم بين «كل واحد وكل واحد» هو الاصطناع/ الحدث الذي يكوّن من الناس الطبيعيين مجتمعاً مدنياً»[٢٧].

«ولد الإنسان حراً، وهو يرسف في الاغلال في كل مكان». «كيف حصل هذا التغيير، ما الذي يجعله شرعياً؟ اعتقد أنني استطيع الإجابة على هذا السؤال»[٢٨]. هكذا يبدأ (روسو، ١٧١٢ـ ١٧٨٨) كتابة الشهير «العقد الاجتماعي»، منطلقاً من أن الناس في حالة الطبيعة كانوا أحراراً متساوين. ثم يوضح هدفه من الكتاب بإنه يريد أن يبحث فيما إذا كان في النظام المدني قاعدة ما للارادة شرعية وأكيدة.

يعتقد «روسو» أن أقدم المجتمعات، والوحيد الطبيعي، هو مجتمع الأسرة، حيث الأبناء مرتبطين بالآباء طالما هم بحاجة اليهم من أجل بقائهم. وتنتهي هذه الحاجة ومعها تنحل الروابط الطبيعية. فإذا استمروا في البقاء متحدين بعد ذلك، فإن ذلك البقاء لا يكون طبيعياً، بل أرادياً، والأسرة تصبح أسرة بالتعاقد. هذه الحرية المشتركة هي نتيجة لطبيعة الإنسان. فالأسرة هي النموذج الأول للمجتمعات الإنسانية. حيث يشكل الزعيم صورة الآب والشعب صورة الأولاد. ولما كانوا مولودين متساوين وأحراراً، فإنهم لا يتنازلون عن حريتهم إلا من أجل منفعتهم.

وهكذا فالانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية يُحدث في الإنسان تغييراً بارزاً باستبداله الغريزة في مسلكه بالعدالة، وبإضفائه الاخلاقية على أفعاله[٢٩].

يكمن عيب «هوبز» في نظر «روسو» في نظرته إلى الإنسان في حالة الطبيعة بعين الإنسان الموجود داخل المجتمع. يقول «روسو»: «اكتشف «هوبز» عيب كل التعريفات الحديثة للحق الطبيعي، بيد أن النتائج التي يستخلصها من التعريف الذي يعطيه تظهر لنا أنه يأخذها في معنى ليس بأقل خطأ... لقد تعين على هذا المؤلف أن يقول أن حالة الطبيعة هي الحالة التي يكون فيها الاهتمام بحفظ وجودنا الخاص أقل الحاقاً بالضرر للغير، وبإن هذه الحالة هي بالتالي الحالة الأكثر موافقة للسلام والأكثر ملائمة للنوع البشري. ولكنه يقول عكس ذلك بالضبط، لأنه يدخل رغبات هي من صنع المجتمع ويدرجها في عداد ما يسعى اليه الإنسان من أجل حفظ حياته»[٣٠].

ينظر «روسو» إلى حالة الطبيعة بوصفها أقرب الحالات إلى النقاء. فالإنسان يكون أكثر طيبة كلما اقترب من حالة الطبيعة، وتدريجياً، يصبح أقرب إلى الشر بقدر ما تتملكه رغبات المجتمع وحاجاته. وأولىٰ هذه الرغبات هي شهوة التملك. فمنذ اليوم الذي خطر لإنسان ما أن يسُور أرضاً ويقول «هذا لي، ثم وجدا ناساً كانوا من البساطة والسذاجة، بحيث أنهم صدقوه، في ذلك اليوم، كان ذلك الإنسان هو المؤسس الفعلي للمجتمع المدني»[٣١]. والانتقال إلى حالة المجتمع لا ينسف المساواة الطبيعية، بل على العكس «يحل مساواة شرعية واخلاقية بدل التفاوت الموجود في حالة الطبيعة، ليصبح الجميع متساوين بالاتفاق وبالحق»[٣٢]. فإذا كان تعارض المصالح الفردية - في حالة الطبيعة - هو الذي جعل أنشاء المجتمعات ضرورياً، فإن الاتفاق على هذه المصالح

هو الذي جعلها ممكنة (المجتمعات) و«على أساس هذه المصلحة المشتركة وحدها، يجب أن يحكم المجتمع»[٣٣].

تقوم فكرة العقد الاجتماعي «Social contract» على افتراض مفاده أن البشر قد وصلوا إلى حد تغلبت فيه العقبات التي تواجهم في حالة الطبيعة على القوىٰ التي يستطيع كل فرد إستعمالها من أجل استمراره في تلك الحالة. عندئذٍ لم يكن ممكناً دوام تلك الحالة البدائية. فقام الناس بتشكيل قوىٰ جديدة عن طريق التوحد والدمج وحشدوها للعمل بدافع واحد وبشكل متناسق. من هنا تواجد «شكل من الاتحاد يدافع ويحمي كل القوة المشتركة، شخص كلّ مشارك وأمواله، ومع أن كل فرد يتحد مع الجميع، إلا أنه لا يطيع إلا نفسه ويبقىٰ حراً كما كان من قبل»[٣٤].

أن شروط العقد الاجتماعي يمكن أن تختزل في التنازل الكامل، من جانب كل مشارك، عن جميع حقوقه للجماعة كلها وفي الوقت الذي يهب كل واحد نفسه للجميع لا يهب نفسه لأحد. ويمكن توضيح ذلك بقول «روسو»: «يسهم كل منا في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت ادارة الارادة العامة العليا، ونتلقىٰ على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل»[٣٥]. ينتج عن التعاقد السابق بين الأشخاص ما كان يسمىٰ بالمدينة السياسية أو الهيئة السياسية أو الجمهورية. أما المشاركون فيه فأنهم يتخذون اسم الشعب. ويدعون كافراد بالموطنين باعتبارهم مساهمين في السلطة السياسية، وبالرعايا بصفتهم خاضعين لقوانين الدولة. وعموماً، يحدث الانتقال، من حالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، تغييراً بارزاً في الإنسان باستبداله العزيزة في مسلكة بالعدالة، وبإضفائه الاخلاقية على أفعاله.

يفقد الإنسان بالعقد الاجتماعي حريته الطبيعية، وحقاً لا محدوداً في كل ما يغريه وما يستطيع بلوغه، ويكسب الحرية المدنية وملكية كل ما

هو في حيازته. كما يكسب الحرية المعنوية التي تجعل منه سيد نفسه. وعليه تكون نزوة الشهوة عبودية واطاعة القانون الذي نسنه لإنفسنا هي وحدها حرية. وبما أن تعارض المصالح الفردية (حالة الطبيعة) هو الذي جعل أنشاء المجتمعات ضرورياً، فإن اتفاق هذه المصالح نفسها هو الذي جعلها (المجتمعات) ممكنة. وعلىٰ أساس هذه المصلحة المشتركة وحدها يجب أن يحكم المجتمع»[٣٦].

إذا نحن أمام انتقال من الحرية الطبيعة المحدودة بقوىٰ الفرد، إلى الحرية المدينة المشروطة بالارادة العامة وبموافقة الأغلبية الممثلة لهذه الارادة العامة. وهذا هو جوهر الديمقراطية التي كان روسو يعتبرها حلماً بعيداً. «لو وّجد مجتمعاً من الالهة لحكم نفسه ديمقراطياً، أما على مستوىٰ البشر، فهذا الشكل من الحكم هو فوق طاقتهم»[٣٧] فهل بقيت الديمقراطية حلماً بعيد المنال؟ كان لا بدّ من انتظار الثورة الفرنسية التي أجابت عن العديد من الأسئلة والقضايا التي كان لروسو شرف السبق في طرحها، بصيغة مهام تتطلب المزيد من التحولات والجهود والأجيال من أجل تحقيقها.

ينطلق «جون لوك» (١٦٣٢ـ ١٧٠٤) على غرار «هوبز» من حالة الطبيعة ومن حالة العقد الأصلي، غير أنه يراهما رؤية جديدة. وبخلاف «هوبز» يرىٰ لوك أن الفطرة أو حالة الطبيعة هي حالة سليمة أو سليمة نسبياً. فهي ليست مفترسة كما رآها «هوبز» ولا هي بكامله كما رآها «روسو» فالفطرة حالة واقعية قابلة للتحسين، ويعتقد «لوك» أن الملكية الخاصة موجودة في الحالة الطبيعية، وأنها سابقة على المجتمع المدني. ويرىٰ أن الإنسان «الصانع والعاقل» ـ وليست الطبيعية ـ هو أصل كل ماله قيمة تقريباً. بهذا المعنىٰ تكون الملكية طبيعية وخيرة «أن من يمتلك أرضاً بعمله لا ينقص الموارد المشتركة للجنس البشري بل يزيدها»[٣٨].

ثم أن وجود الحقوق الطبيعية للفرد ـ في حالة الطبيعة ـ هو الذي يمنع هذا الفرد في حالة المجتمع من تجاوز السلطات. ذلك أن حالة الطبيعة كما يفهمها «لوك» مضبوطة بالعقل، ولأن الحقوق الطبيعية لا يصيبها العقد الاصلي بالتخلي الكامل، بل تبقىْ كاساس للحرية.

وإذا كانت حالة الطبيعة هي حالة حرية كاملة ومساواة أيضاً، فإنها ليست حالة اباحة، ولا تؤدي إلى حرب الجميع ضد الجميع كما رأى «هوبز» لأن العقل الطبيعي «يعلم الناس جميعاً.. أنه لا ينبغي لأي واحد منهم أي يلحق الضرر بغيرة ـ لا بحياته ولا بصحته ولا بحريته ولا في ماله ـ طالما أنهم جميعاً متساوون ومستقلون»[٣٩]. من هنا كان الحق الطبيعي في العقاب لحماية البريء، وهذا الحق ليس مطلقاً ولا تعسفياً. هذا ويلح «لوك» على أدراج حق الملكية الخاصة في عداد الحقوق التي يتمتع بها البشر في حالة الطبيعة «يملك الإنسان ملكاً خاصاً به، بمقدار ما يستطيع أن يفلح ويبذر ويزرع من مساحة الأرض، ويستطيع أن يستهلك ثمارها لاجل بقائه» ويضيف «لوك»: «يعيش الناس معاً وفق العقل، دون سيد أعلى على الأرض، ومع سلطة تقضي بينهم، هذه في الحقيقة هي حالة الطبيعة»[٤٠]. وإذا كان البشر قد فضلوا الانتقال إلى حالة المجتمع ـ مع أن حالتهم الطبيعية كانت حسنة ـ فمرد ذلك أنهم وجدوا أنفسهم معرضين لبعض المساويء التي تهدد بأن تتفاقم بدوافع المصلحة وحب الذات والضعف، التي تشكل تهديداً خطيراً على مستوىً بقاء الحرية والمساواة الطبيعية والتمتع بالملكية. وحيث أن حالة الطبيعة التي تبدو مثالية لأول وهلة، لا تحتوي على قوانين موضوعة ومعروفة ومقرة وموافق عليها بالتراضي، ولا على قضاة معترف بهم وغير منحازين، وهم مفوضون بانهاء الخلافات طبقاً لتلك القوانين، وأخيراً سلطة قسر قادرة على تأمين تنفيذ الإحكام الصادرة، يصبح من

الضروري الانتقال إلى حالة المجتمع الذي يتوفر على العناصر السابقة. والانتقال إلى حالة المجتمع لاتتم إلا بالرضىٰ، وهذا الرضىٰ وحده هو الذي مّكن من تأسيس الهيئة السياسية. «وهكذا فما يُنشىء المجتمع السياسي (المدني) ويكونّه، أن هو إلا اتفاق فئة من الناس الإحرار ـ الذين يؤلفون اكثرية ـ على الاتحاد وتأليف مثل هذا المجتمع، وعلى هذا الوجه فقط نشأت وتنشأكل حكومة شرعية في العالم(*)(1)». ينتج عن ذلك أن الحكم المطلق لا يمكن أن يكون شرعياً ولا يمكن اعتباره حكماً مدنياً، لأن رضىٰ الناس بالحكم المطلق لا يمكن تصوره.

وعندما ينتقل «لوك» لتفسير أصل الحكم المدني، فإنه يعتمد التمييز بين السلطات، إنطلاقاً من أن الإنسان في حالة الطبيعة يمتلك نوعين من السلطات:

١ـ سلطة أن يعمل ما يراه مناسباً لبقائه وبقاء سائر البشر.

٢ـ سلطة معاقبة الجرائم المقترفة ضد القوانين الطبيعية. وهو يتخلىٰ عن هذين النوعين من السلطات للمجتمع الذي أصبح من الآن فصاعداً هو صاحب الحق في أصدار القوانين وفي تنفيذها. من هنا نفهم تمييزه بين السلطة التشريعية «Legis Lative Power» والسلطة التفيذية «Excutive Powrr» وضرورة عدم اجتماعهما في يد واحدة. والسلطة السياسية هي وديعة / امانة «Trust» يأتمن بها ملاكون ملاكين آخرين سياسيين. وهؤلاء الأخيرون اداريون في خدمة الجماعة. وعليه يرىٰ «لوك» أنه إذا أوقعت

(*) تجدر الاشارة إلى أن كل فلاسفة الحق الطبيعي (غروثيوس ـ بوفندورف) إضافة إلى فلاسفة العقد الاجتماعي (هوبز ـ روسو ـ لوك ـ مونتسكيو) يطابقون بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي تمييزاً لهما من المجتمع الطبيعي، كما نلفت نظرات لقارىء إلى أن «لوك» يستخدم كلمة حكومة في النص اعلاه بمعنى سلطة / دولة، لا بمعنىٰ سلطة تنفيذية فقط.

السلطة ضرراً بالحقوق الطبيعية (الحرية، الملكية) و جبت مقاومتها»[٤٢].

في كتابه الهام «رسالة ثانية في الحكم المدني» يطرح «لوك» السؤال التالي: «ما السلطة السياسية»؟ ويجيب قائلاً: «اعني بالسلطة السياسية: حق التشريع واصدار القوانين، وتنفيذ عقوبة الاعدام ومادون ذلك من عقوبات، للمحافظة على الملكية الخاصة وتنظيمها، واستخدام قوة الجماعة، في تنفيذ مثل هذه القوانين، وفي الدفاع عن الدولة ضد العدوان الخارجي، ولا يكون ذلك إلا من أجل الصالح العام»[٤٣]. يؤكد «لوك» على شمولية القانون بمعنىٰ أنه ملزم للجميع سواء كانوا حاكمين أم محكومين، ويورد على لسان «هوكر» «Hooker»[*] أنه «لما كان القانون المدني من وضع المجتمع السياسي كله، فهو يلزم كل فئة من فئات ذلك المجتمع»[٤٤].

بهذا نكون قد وقفنا على أهم مكونات المجتمع الدني في المرحلة التأسيسية، والتي يمكن تحديدها بمبدأ الحرية الفردية والذي ينطوي على حق الملكية أولا، اعتماداً على مفهوم المواطن الذي يشكل اللبنة الأساسية في معمار المجتمع المدني. أما ما يشكل المبدأ الثاني المكمل لسابقه فهو التعاقد الاجتماعي بين مواطنين أحرار بغية تنظيم شؤون مجتمعهم، في ظل مبدأ سيادة القانون، وهو الركن الثالث، والمبدأ الذي لا غنىٰ عنه لاستمرار المتحد / الجماعة. وأخيراً يأتي مبدأ فصل السلطات، ليضمن عدم اساءة استعمال السلطة من قبل فرد أو اقلية، وليؤمّن المشروعية المجتمعية للسلطة القائمة على الاختيار الطوعي للجماعة. لينتج عن المبادىء السابقة ما يسمية «لوك» الحكم المدني

(*) ريتشارد هوكر «Richard Hooker» مفكر سياسي (١٥٥٣ـ ١٦٠٠) مؤلف كتاب «سنن السياسية الكنسية» الذي يقتطف منه «لوك» فقرات مطولة لتأييد مذهبه السياسي، ويشير إلى صاحبها دائماً بعبارة «هوكر الحصيف».

الصحيح. هذه الاسس والمبادىء التي سوف تتعمق وتنتشر في أعقاب الثورتين الامريكية والفرنسية، والتي سيطرأ عليها العديد من التغيرات عند مفكرين وفلاسفة أخرين مثل: «هيغل» و«ماركس» و«غرامشي» و«جون رولز» والتي ستشكل، مادة تحليل الفصل الثاني.

الاسس العامة لليبرالية:

يتخذ الحديث عن الليبرالية طابعاً تأملياً مجرداً إن لم يأت ضمن السياق التاريخي الذي عاشته أوربا ابتداء من القرن السادس عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر. مما يستلزم معاينة الواقع الثقافي الاجتماعي واستطالاته السياسية والاقتصادية ضمن المكونات الاساسية للعصر الحديث، والتي تضم كلامن: حركة النهضة، وحركة الاصلاح الديني، والحركة الانسانية، وأخيراً الحركة العقلانية باوضح تجلياتها في عصر التنوير.

شكل عصر النهضة الأوربي مسرحاً لتغيرات هامة، وكان التربة التي مهدت لظهور تحولات جذرية، كالثورة الصناعية ونمط الانتاج الرأسمالي، كما شهد تكوّن وولادة أشكال جديدة من التفكير، وأنماطاً من المثقفين، مختلفين تماماً عن مثقفي العصور الوسطىٰ التقليديين، حيث بشر هؤلاء بالمجتمع الجديد وحملوا لواء العلم والعقلانية فكانوا بهذا المعنىٰ نخباً متقدمة حملت لواء التغيير في المجتمع.

تشمل النهضة «Renaissance» مجمل التغيرات التي طرأت على المجتمعات الأوربية المعينة بين ١٤٠٠ـ ١٦٠٠م. وهي تحولات شاملة في مختلف المجالات بدءاً بالاكتشافات الجغرافية الكبرىٰ، ثم حركة الاصلاح الديني، والتحولات السياسية، وولادة الدول القومية، وانطلاق الاقتصاد الراسمالي التجاري والمانيفكتوي. وقد وضع كل هذا قاعدة

للتحولات تجاوزت البربرية وكرست نهاية الاقطاع. ولا تفهم هذه العمليات، إلا كنتيجة لتفاعل كافة السيرورات العملية والنظرية، التي قام بها المجتمع، والتي كان للثقافة فيها الحظ الأوفر. فقد نشط المثقفون في مختلف الميادين المعرفية: الأدب، الفنون، اللغات، الفلسفة، العلوم، الفلك(**).. الخ.

لقد أثرت الكشوف الجغرافية مثلاً على المجال الفكري تأثيراً عميقاً؛ حيث ساهمت في توسيع معرفة الأنسان بدوافع الربح والاستطلاع والفضول، وبما ترتب عليها من طروح لمشكلات وحاجات جديدة؛ شاركت مع عوامل أخرى في قلب المعتقدات والتصورات القديمة، فكان أثر الثقافة مزدوج: لقد تم دفع نشوء وتكون المعرفة العلمية والوضعية - غير الخيالية الحديثه بما فيها سيرورة تفرع شجرة العلم وتخصص العمل المعرفي - خطوة حاسمة إلى الأمام، وهي مسيرة بدأت بعملية تصنيف وجرد الوقائع والإشياء، أي فهرستها، هذا أولاً. ومن جهة ثانية قلبت الثورة الكوبرنيكية تصورات الناس حول الأرض وموقعها في الكون، بفضل بحوث واكتشافات غاليلوغا ليليي وكوبرنيكوس. وتم على مختلف الصعد ما يمكن تسميته بثورة على عالم الافكار والنظريات التي كانت سائدة بفعل تأثير العلوم اليونانية والاراء الواردة في الكتاب المقدس. ومثلما كشفت الثورة الكوبرنيكية والفلكية؛ عن تمركز الإنسان على الإرض التي لا تشكل إلا جزءاً صغيراً جداً بالنسبة إلى الكون الفسيح، نسفت الثورة الكوبرنيكية الأرضية التمركز على الأقليم. والأهم من ذلك أنها مثلت منظومة ذهنية متكاملة وجديدة، وسّعت الرؤيا، وقدمت «نمط تفكير» كلي تجاوز المعارف الشائعة في أوربا آنذاك، لتكتشف أمماً وشعوباً وحضارات شديدة التنوع والاختلاف مما الفه الأوربيون في مجموع أممهم المتصارعة

والمتجاورة[٤٦]. وكان من نتائج الاصلاح الديني، ظهور مواقف جديدة في السياسة والفلسفة، والتي شكلت رد فعل على فترة الحروب الدينية بين البروتستانت والكاثوليك، وعلى الخضوع للكنسية المركزية في روما. وقد تركزت هذه المواقف بشكل خاص في هولندا وانكلترا كاستجابه لمشكلات الصراع الاجتماعي والثقافي، والتي اتخذت اسم الليبرالية بمعنييها السياسي والاقتصادي. فما هي الليبرالية، وما هي السمات المميزة لها، والخصائص التي تنطوي عليها؟.

أن ما يميز الليبرالية المبكرة (هولندا ـ انكلترة) هو بروتستنتيتها المتحررة، بعكس الطريقة الكالفانية الضيقة، وهي أقرب أن تكون تطويراً للفكرة البروتستانية القائلة: إن على كل فرد أن يسوي أموره مع الله بطريقته الخاصة، أضافة إلى قناعة تشكلت تدريجياً مفادها؛ أن التعصب والتزمت يضر بالأعمال والمصالح الاقتصادية. والليبرالية بالأساس نتاج للطبقات الوسطىٰ الصاعدة التي حققت نجاحات باهرة في ميادين التجارة والصناعة، ومن هنا كانت معارضتها للتقاليد القائمة على التميز والمترسخة لدىٰ الطبقة الارستقراطية، ولدىٰ الملكية على السواء. لقد كان تجار الطبقة الوسطى الذين كسبوا ثرواتهم بجهودهم الخاصة، ينظرون بسخط إلى السلطة المطلقة للملوك، ولهذا السبب كانت الحركة تتجه نحو الديمقراطية المبنية على حقوق التملك وعلى الحد من سلطة الملوك، إلى جانب انكار ومحاربة الحق الإلهي للملوك، الذي وجد خير تعبير له في فلسفات (هوبز ولوك ومونتسيو وروسو).

انطوت الليبرالية الفلسفية التي سادت في القرن التاسع عشر وكما يوحي اسمها «Liberation» قوة للتحرر، على مبدأ أخذ ينتشر تدريجياً مؤداه أن باستطاعة الناس أن يتجاوزا أوضاعهم بجهودهم الخاصة. وقد قدمت لمعتنقيها دفعة تحررية من كافة ضروب الطغيان ـ السياسي

والديني والاقتصادي والعقلي ـ ذلك الطغيان الذي كان تراث العصور الوسطى المتداعي لا يزال متشبثاً به. كما أنها وقفت ضد الحماس المفرط للفرق البروتستانية المتطرفة، ورفضت في نفس الوقت السلطة التي كانت تدّعيها الكنسية للتشريع في أمور المجتمع والثقافة[٤٧].

تشكل النزعة الفردية أبرز مرتكزات الليبرالية، هذه النزعة التي لم تزدهر أيام اليونان بسبب اعتقادهم منذ افلاطون بإن الإنسان عضو في الجماعة وجزء منها، وهذا ما أكدته المسيحية وفلاسفة العصور الوسطى، فكل ما هو خير لا بد أن يؤكد من قبل الجماعة لا من قبل الفرد. وكان أول نقض للروح الجماعية هذه قد أتىٰ من قبل البروتستانية التي أكدت أن الجماعة يمكن أن تخطىء. فتحديد الحقيقة لم يعد من شأن الجماعة بل من شأن الفرد. ومن هنا نشأت اشكالية التوفيق بين الارادة الفردية والمصلحة الجماعية المبينة على الاعتراف بحق الآخر المعارض بالوجود عبر حل التعارض بين النزعة الفردية العقلية والاخلاقية وبين الحياة الاجتماعية المنظمة[٤٨]. لقد تسربت الليبرالية إلى الفلسفة على يد «ديكارت» الذي أعلن «أنا أفكر أذن أنا موجود» وقد ارسىٰ باعلانه هذا مسألة بالغة الأهمية وهي: أن اساس المعرفة مختلف عند كل شخص، مادامت نقطة البداية عند كل انسان هي وجوده الخاص لا وجود الآخرين أو الجماعة[٤٩]. أما في الاقتصاد فقد تمثلت النزعة الفردية في «مبدأ دعه يعمل دعه يمر» الذي وجد استطالاته في مذهب المنفعة «Utilitarianism» في القرن التاسع عشر. وقد ساهم التطور المضطرد للقوىٰ المنتجة، المتزامن مع تغيرات جوهرية في علاقات الانتاج السابقة، والتي بدأت تعيق هذا التطور وتخلي المكان لظهور علاقات إنتاج جديدة، في بلورة الطابع الاقتصادي لعلاقات الإنتاج الرأسمالية الوليدة.

أن العوامل الاقتصادية والسياسية والدينية والفكرية مجتمعة، قد سددت ضربة قوية لعالم العصور الوسطى. مما أفسح المجال لوجود اتحاد عضوي وفريد جمع لأول مرة بين المصالح الحيوية للطبقات والفئات التجارية الصاعدة، وبين الكشوف العلمية والاختراعات التقنية الجديدة. أي أن المعرفة العلمية دخلت في عملية ارتباط مع طرائق البرجوازية الصاعدة في انتاج الثرورة ومراكمتها. فأصبح من الممكن تحويل التقدم العلمي والتقني بصورة منتظمة إلى رأسمال، وقام رأس المال، بالبحث المنظم والمدروس عن المزيد من التقدم العلمي، وقد كشف كل منهما عن مصلحة حيوية في الارتباط بالآخر، مما ساهم في تفجير طاقات المجتمع وتشكيل ملامح العالم الحديث[٥٠].

التعددية:

ارتكزت التعددية بمعناها المعرفي،على الفكرة القائلة بإن لا أحداً يملك الحقيقة كلها، وبالتالي ليس من حق احد مصادرة إراء وأفكار الآخرين وأن بدت غير صحيحية من وجهة نظر ما. وهذه المسألة هي تعبير عن نقل الاساس المعرفي إلى مستوىٰ الفرد كما أوضح ديكارت. مما افضىٰ إلى ايجاد اسس معرفية مختلفة باختلاف الوضعيات المشخصة للافراد. أما على المستوى السيسولوجي، فقد أدىٰ اكتشاف ثراء وتعدد تجارب الشعوب الأخرى الذي أخذ الاروبيون بالتعرف عليها، إلى توسيع معارفهم بالنسبة إلى العالم الذي كان مقتصراً في السابق على المسيحي ليتبينوا وجود مجتمعات متباينة عنهم من حيث العرق، واللون، والدين، والعادات، والتقاليد، وأنظمة الحكم، وأنماط الحياة، وطرق التفكير.. الخ. فالتعدد إذا واقع فعلي، حتى داخل المجتمع الواحد، المنقسم عمودياً إلى فئات وطبقات، تتمايز من حيث الملكية، والنفوذ، والايدلوجيات، والمشاركة في أنتاج رأس المال

الرمزي. هذا بالاضافة إلى الأنقسامات الأفقية الاثنية والدينية واللغوية والمذهبية، والمرتبطة بالتقسيم الاجتماعي للعمل، بين التجارة والصناعة والزراعة والحرف وكذلك الانقسام بين العمل الذهني والعمل العضلي وبين الرجل والمرأة.. الخ.

يأتي مبدأ التعددية ليعطي مشروعية لهذه التنوعات والتباينات ويعبر عنها بصيغ مختلفة. منها التيارات الثقافية والحركات الاجتماعية والأحزاب السياسية وصيغ التعاون النقابي والجمعيات والاتحادات والمختلفة. من هذه المنطلق يفضي مبدأ التعددية إلى أهمية بناء التحالفات، بغية استقطاب الرأي العام، خصوصاً على المستوى السياسي. وقد بينت التجربة الديمقراطية الليبرالية،أهمية ومعنى وجود المعارضة، ودور وسائل الأعلام، وحرية التعبير، باعتبارها وسائل رقابة اجتماعية، على سبل ممارسة السلطة ومدى التزامها وتطبيقها للقوانين السائدة، بل وامكانية محاسبتها طبقاً للدستور. وبهذا المعنى، تكون المعارضة صاحبة سلطة أيضاً؛ وأن كانت ممارستها لهذه السلطة متوقفة على شروط وظروف خاصة مما يمنع من احتكار السلطة وتمركزها. ولا يكتمل دور التعددية إلا من خلال تطبيق مبدأ التداول السلمي للسلطة، هذا المبدأ الذي يشكل أحد الأسس التي يتركز عليها النظام الليبرالي. أن تداول السلطة أو دورانها كما يقال يوسّع القاعدة الاجتماعية المعنية باتخاذ القرار والمشاركة في صنعه، عبر الهيئات البرلمانية، وعلى مستوى المجالس المحلية في المدن والمصانع المنتخبة مباشرة، والتي تشارك الادارة في الأشراف على سير العمل وتقديم الخدمات للمواطنين.

يتأسس على حق المواطنه الذي يشمل الجميع، مجموعة من الحقوق والواجبات التي ينظمها القانون، منها حق الملكية وحق الحياة

وحق العمل والمساواة أمام القانون بالأضافة إلى حق الانتخاب والترشيح. ويترتب عليه أيضاً حرية الرأي والتعبير باشكاله المختلفة، وحرية المعتقد والضمير حسب ماورد في معظم الدساتير الديمقراطية، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. إن انتصار المبادىء المعلنة في بيان حقوق الانسان والمواطن عام 1789 المقرونة بالاقتراع الشامل، وبسيادة السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية، والذي يمتاز بالبرلمانية وبحرية وتأثير الاغلبية الحزبية وعمل النقابات العمالية، وفي نفس الوقت بحرية الشركات المغفلة والاحكتارات الاقتصادية الكبرىٰ وأخير بفصل الدين عن الدولة؛ يصف السمات العامة للنمط المجتمعي السائد في أوربا وأمريكا إثر الثورات البريطانية والأميريكية والفرنسية وإثر تطور التقاليد والهيئات البرلمانية في معظم بلدان الغرب ولا سيما في الدول السكندنافية وفرنسا.

يتحدر مبدأ التعددية من مبادىء أخرىٰ يرىٰ العديد من الباحثين أنها تشكل ماهية الديمقراطية وهي:

أ ـ التقرير بالأغلبية.

ب ـ المساواة أمام القانون.

ج ـ احترام آراء الأقلية[01].

وحتى تكون هذه المبادىء فاعلة، يركز التحليل السيسولوجي على تركز أو توزيع السلطات وتقسيمها والعلاقة التي تربط مراكزها وتنظم عملها. وقد اتخذ التفكير النقدي موضوع السلطة كأحد أهم الموضوعات منذ «هوبز» الذي كان أول من رأى أنه لا بد من تسويغ وظيفة وصلاحيات الملك ذاتها. في حين يشكل القانون اتفاقاً مصدره المجتمع بمقدار ما هو موضوعه. وله وحده (المجتمع) الحق في

تحديده وممارسته وفقاً لحاجاته. هذا التصور في اساس الفلسفة العقلانية من لوك إلى هيغل مروراً بروسو، وفي أساس الممارسة الليبرالية.

تقتضي فعالية الممارسة الليبرالية بالأولى أن لا تكون جميع السلطات متركزة في الدولة. بمعنى آخر، لا بد أن يتواجد إلى جانب السلطة العامة / الدولة، دوائر من العمل مستقلة استقلالاً ذاتياً (الحياة الاسرية، المشروعات الاقتصادية، الاديان، المهن، النقابات، القضاء، العلم. . الخ) ولا تخضع قواعد سلوكها للسلطة السياسية، أو أن الروابط التي تجمعها بالسلطة السياسية ضعيفة ولا تزتب عليها، الخضوع. إن هذه الاستقلالية النسبية هي التي تعطي المجتمع الليبرالي ميزته وهي ثنائية: المجتمع ـ الدولة، في حين ينحل المجتمع بالكامل في النظم الاستبدادية داخل كيان الدولة[٢٢]. أي أن الصغية الليبرالية تقبل بوجود مجتمع مدني متعدد الاشكال وتجزىء السلطة داخل أي قطاع من القطاعات، عبر مؤسسات تتمدد صلاحياتها ويراقب بعضها بعضاً بالتبادل، وهذا ما يسمية الانغلوسكاسونيون بـ أزدهار «السلطات المضادة». ولا يتحقق هذا المشروع إلا من خلال البدء برأس الهرم الاجتماعي، عبر فصل السلطات الثلاث الذي بدأه «لوك» واكملة «مونتسكيو». وهو المشروع الذي يرتكز على جهاز دستوري غايته منع السلطة التنفيذية من التحكم والتدخل بشؤون المشرّع أو القاضي، بهدف الوصول إلى حالة من التوازن بين السلطات الثلاث، بحيث لا تكون فيها لأي سلطة أو هيئة حرية مطلقة في التصرف. كما وتتحدد فيها مهام واختصاصات كل فرد. ويستطيع المواطنون أن يفيدوا من أجهزة واليات عمل متعدده: قضاء الطعن، وأجراءات الاستئناف، لكي يتجنبوا ضروب التعسف. وفكرة تجزىء السلطات والصلاحيات والوصول إلى حالة من

التوازن، كانت في تاريخ أوربا، بمثابة رد الفعل ضد تجاوزات الملكيات المطلقة. ينتج عن المعطيات السابقة امكانية استقلال المجتمع المدني، مما يتيح لعدد كبير من الفاعلين الاجتماعيين امكانية تولي جزءاً من السلطة من جهة. ويمنع اولئك الذي يتولون مسؤوليات في دائرة من الدوائر أن يكونوا ذوي نفوذ في دوائر أخرى، من جهة ثانية،مما يعكس حرص المنظومة الليبرالية من تركز السلطات الخاصة وابتكار طرق جديدة لتوزيع هذه السلطات. والإستثناء الكبير لهذا النزوع يتجلىٰ في ميدان الاقتصاد (الشركات الكبرىٰ - لاتحادات الاحكتارية - الشركات المتعددة الجنسية) حيث تتركز في أيدي فئة قليلة مقدرات وثروات طائلة، يمكن أن توظف في ميادين أخرىٰ خدمة لمصالحها، والعلاقة بين الاقتصاد والسياسية بهذا المعنى ليست خافية على أحد.

تخضع ادارة الشؤون العامة في المجتمع الليبرالي إلى رقابة الرأي العام. وتكون فاعلة ومؤثرة بمقدار استقلاله عن تاثير ومراقبة وتوجيه القابضين على السلطة السياسية. وبتحقق هذا الشرط يستطيع الرأي العام أن يتكون بصورة حرة وأن يراقب القائمين على القرار السياسي بدلاً أن يصبح العوبة في أيديهم كما يحصل في الأنظمة الاستبدادية. ومن المعروف أن تكوّن الرأي العام يستدعي مؤسسات مثل الأحزاب السياسية وصحافة الرأي. ومن المهم أن تتعدد الاحزاب والتحالفات السياسية .لا تقتصر على حزب أو اتجاه سياسي واحد؛ فتعدد الأحزاب شرط ضروري للديمقراطية؛ والصحافة المستقلة عن السلطة السياسية، هي الضمانه للتعبير الحر والعلني، والتي تمكّن الرأي العام من القيام بوظائفه والمشاركة في صياغة القضايا العامة ومراقبتها وفق مصلحة الاغلبية.

يشكل التسليم بمبدأ المعارضة وقبول الآخر المختلف ركناً قاراً من أركان النظام الليبرالي. ففي الوقت الذي تقبل به السلطة التنفيذية

الخضوع للتصويت الشعبي دورياً، لا بد أن تسلم بمبدأ المنافسة المكشوفة. أن وجود فرقاء متعارضين يتسطيع كل منهم أن يطمح إلى ممارسة السلطة، سلمياً وقانونياً، هو مقياس الديمقراطية الليبرالية وأحد الضمانات الضرورية لاستمرارها. غير أن الأسس والضمانات السابقة ـ على أهميتها ـ لا تقلل من أهمية الصعوبات والعوائق والاعتراضات التي تطال الديمقراطية الليبرالية. فما هي هذه الصعوبات وما مدى جديتها، وهل تطال مكونات التنظيم الليبرالي أم تقتصر على جوانب تقنية تطبيقية يمكن تجاوزها؟ ثم هل تطال الانتقادات واقع وآفاق النظام الديمقراطي أم تتركز على مشكلات واعتراضات آنية واقعية، بصيغة أخرى هل نحن بصدد نقد موجه للبنية الليبرالية أم للتاريخ الليبرالي أم لكليهما؟

من بين أكثر الاتجاهات النقدية انتشاراً وشيوعاً، الاتجاه الذي يأخذ على الصيغة الليبرالية أنها لا تقدم للناس سوى «حريات صورية»، وهي في حقيقة الأمر حرية الأقوياء والمالكين وذوي النفوذ بمواجهة بقية الفئات والطبقات الاجتماعية، يلامس هذا النقد الواقع الفعلي من عدة وجوه؛ فالمساواة في الحقوق لا تفضي بصورة آلية إلى توزيع متساو للفوائد التي يمكن استخلاصها من هذه الحقوق.[٥٣]

فمن المعروف أن زيادة وسائل التأثير التي يملكها شخص أو فئة اجتماعية تمكن من الاستفادة من الحريات والحقوق بشكل أكبر، والعلاقة بين الوسائل والفوائد هنا علاقة طردية. تؤكد النظرة التحليلة لواقع العلاقات السائدة في المجتمعات الليبرالية، واقع اللامساواة في الأوضاع والفرص والامكانيات المتاحة أمام الافراد. سواء كان مصدر اللامساواة هذا مرتبط بثروة أو جاه أو نفوذ أو شهره أو موهبه (كاريزما) أو أي من العوامل التي أكد «فيبر» أن امتلاكها ضروري لصعود الهرم الاجتماعي، فمن الواضح أن الاجراءات والتشريعات والسياسات

التعليمية التي تستهدف التقليل من التباينات السابقة، تبقىٰ ذات نجاعة محدودة في تحقيق الغاية المرجوة. ففي نفس الوقت الذي يقوم به النظام الليبرالي على المشروع الحر، يفضي إلى حالة واقعية يمكن للقوه الاقتصادية أن ترتبط بشيء من النفوذ المدني. أنها الحالة التي تصف علاقة التحالف/ التواطؤ بين المال والسياسة. ولا يقلل من أهمية هذا التحفظ امكانية الوصول إلى النفوذ المدني عبر مسارب وقنوات أخرىٰ ترتبط بفعاليات نقابية أو مهنية أو جامعية.. الخ. بل أن واقع الاحتكارات العالمية ونشوء الاتحادات الاقتصادية العملاقة، وأزدهار الشركات المتعددة الجنسية والعابرة للقومية والجغرافيا، ينذر في حالة تركه للتطور الطبيعي بتمركز القوة والنفوذ؛ مما يمكن أقلية من كبار المالكين من التدخل لافي شؤون ومصالح الدولة الأم التي تحتضن وتوجه وتدير هذه المؤسسات فقط، بل وفي شؤون ومصير العديد من الدول التي تطالها مصالح ونفوذ هذه المؤسسات. هذا على المستوى الاقتصادي، أما على المستوىٰ السياسي فمعروفة نتائج العلاقة غير المتكافئة بين الدول الرأسمالية الغربية وبين بقية دول العالم، بين المركز والإطراف بلغة «سمير أمين». ولكن وقبل التوصل إلى نتائج نهائية في هذا المجال، نرىٰ ضرورة العودة للبحث في مستوى الليبرالية السياسية عبر التوقف عند أهم الإفكار والمنظرين الليبراليين، بحيث نتمكن من القيام باجراء تقويم نتوقف من خلاله عند المزايا والنواقص التي تمتاز بها، والتعرف بالتالي على أهم الاشكالات التي تثيرها والاجابات التي تقدمها.

في مستوى الليبرالية السياسية يعتبر جون لوك بحق مؤسس الليبرالية فلسفياً. بل أن موضوع الحرية الانسانية كان الشغل الشاغل «للوك»، فكل مؤلفاته تدور حول موضوع الحرية. فكتابه «رسالة في التسامح»

١٦٨٩، قد كتبه دفاعاً عن الحرية الدينية، وكتابه الأخر «قيمة المال» ١٦٩١، قد كتبه دفاعاً عن الحرية الاقتصادية، أما كتابه الأشهر «رسالتان في الحكومة المدنية» ١٦٩٠، فقد كان انتصاراً للحكم المدني في وجه الطغيان واستبداد الملوك، وقد كرسه للدفاع عن الحرية السياسية. يمكن اجمال المبادىء التي أسسها لوك ورفدت المسيرة الديمقراطية كالاتي:

١ـ الناس جميعاً أحرار، وهم متساوون في حقهم في الحرية.

٢ـ الحقوق الطبيعية ليست منحة من أحد، وأنما هي من خصائص الذات البشرية.

٣ـ الناس جميعاً متساوون في الحقوق والوجبات.

٤ـ تنشأ السلطة السياسية على أساس التعاقد الاجتماعي المبني على التراضي بين طرفي العقد[٥٤]. وقد بقيت هذه المبادىء أهم المكونات التي ارتكزت إليها الليبرالية حتى القرن التاسع عشر، حيث قام جون سيتوارت ميل (١٨٠٦ـ ١٨٧٣) بتطويرها ومساندتها في انكلترا من خلال كتاباته العديدة.

يعتبر مل بحق واحداً من الرواد الكبار للحركة الليبرالية في انكلترا، وقد ساهم من خلال كتاباته وخصوصاً مؤلفه «الحرية» في دعم وتطوير وجوهها المختلفة. ويمكن التوقف عند أهم القضايا التي عالجها «مل» وفي طليعتها مسألة الحرية والسلطة. يقصد «مل» في السلطة بالدرجة الأولى، سلطة المجتمع، ليتعرف على الحدود التي تقف عندها، حتى لا تمس الحرية الفردية الأثيرة لديه. من هنا يأتي تأكيده على رفض ما يسميه بمبدأ «التحكم» في معاملات المجتمع لسلوك الفرد عن طريق القهر والسيطرة. سواء أكان ذلك عن طريق القوة البدنية على شكل عقوبات مشروعة، أو عن طريق الاكراه الاخلاقي الذي يمارسه الرأي

العام والذي يسمية «مل» بمبدأ طغيان الأغلبية. يقول مل: «الغاية الوحيدة التي تسوّغ للناس، أفراداً أو جماعات، التدخل في حرية الفعل، لأي عضو هي: حماية أنفسهم منه. وذلك بمعنىً أن الغرض الوحيد الذي تستخدم فيه السلطة بطريقة مشروعه، ضد الفرد، هو منعه من الاضرار بالأخرين أو ايذاء غيره»[٥٥]. أما تدخل المجتمع والدولة (السلطة) لإجبار الفرد على عمل معين، أو الاقلاع عنه، بحجة أن ذلك سيكون أفضل له، أو يجعله أكثر سعادة، فهو تدخل مرفوض، لأن الأخرين يشكلون المجال الوحيد الذي يكون الفرد مسؤولاً بسلوكه تجاههم. أما ما يتعلق بصاحب السلوك، أي استقلاله وما يتعلق بشخصه، فهو حر وله فيه حق مطلق. وهذه هي الحرية البشرية وتتضمن:

أ ـ الوعي الباطن الذي يطالب بحرية الضمير وحرية الفكر والشعور والحرية المطلقة للرأي.

ب ـ حرية التذوق والسعي وراء أهداف ورغبات تتناسب وطباعنا، وحرية العمل الذي نهواه، مع تحمل ما ينجم عن ذلك من نتائج.

ج ـ حرية اجتماع الأفراد مع بعضهم البعض، وحرية الاتحاد والتعاون لتحقيق غرض لا يتضمن الحاق أذىً بالأخرين. على أن يكون الأفراد بالغين ناضجين، والمجتمع الذي لا يوفر ويضمن هذه الحريات ليس حراً أياً يكن شكل الحكومة فية[٥٦].

يعتقد «مل» أن حرية الفكر والمناقشة وما يترتب عليهما من حرية للنشر، تشكل أحدىٰ ضمانات الأمن ضد حكومة الطغيان والحكومات الفاسدة عموماً. لهذا لا يجوز برأيه، الحد من حرية الفكر والمناقشة، كما لا يجوز السيطرة على تعبير الناس عن آرائهم بشتى الصور، مهما كانت الحجة التي تقال عن فساد رأي ما أو اجماع الناس على خطئه.

وذلك بالاستناد إلى أن الرأي الذي تحاول السلطة اخماده قد يكون صواباً رغم انكار السلطة لذلك، وهي نفسها غير معصومة عن الخطأ. والامثلة كثيرة عن نكران الناس لآراء ومن ثم اعتناقها: اليهود والمسيح، الاثنيون وسقراط، المسيحيون ولوثر وكالفن.. الخ. ثم أن الحقيقة تربح كثير من أخطاء من يفكر بنفسه (أي بحرية). وأكثر من ذلك يعتبر الرأي الذي نُظر اليه على أنه خاطىء ضمانه كي لا يتحول الرأي الشائع - وبفرض أنه يمتلك الحقيقة - إلى اعتقاد راسخ وايمان غير قابل للنقاش والنقد. لذلك يستنتج «مل» أن الطريقة الا نسب لتجنب ذلك في أتاحة الفرصة للاصوات المعارضة بالتعبير عن آرائها ومعتقداتها واشتراكها في عملية الصراع الاجتماعي القائم[٤٧]. ضمن هذا التصور العام الذي تقوم عليه الأسس الليبرالية الديمقراطية، وبالانتقال إلى القرن العشرين، تبرز محاولة الامريكي «جون رولز» في كتابة الشهير «نظرية في العدالة» لتشكل نقلة نوعية في الفكر الليبرالي، من خلال تصديها لعلاج اعقد المشكلات التي تواجهها الليبرالية الديمقراطية وهي قضية العدالة. فما هي المنطلقات الفكرية «لرولز» وما الذي اضافه إلى البناء النظري للديمقراطية المعاصرة، وما هو سر الإهتمام الكبير وردود الفعل العديدة التي سببتها دراسته المذكورة؟

ينطوي فكر «جون رولز» على أهم التطورات التي وصلت إليها الليبرالية الديمقراطية المعاصرة. وهو يأخذ من «كانت» فكرة اسبقية الحق على الخير والذات على غاياتها. وهي الفكرة التي وجدنا اصداءها القوية عند «هيغل»، لكنه يتحفظ على مفهوم الذات في فلسفة «كانت». انطلاقاً من أن الذات السابقة على غاياتها - كما يرى رولز - لسيت ذاتاً متعالية «Transentendal» من دون أي أساس تجريبي. وفي معرض نقده للمفهوم الكانتي للذات، يلاحظ «رولز» أنه يعاني من الغموض

والعشوائية، إذا ليس واضحاً كيف يمكن لذات غير متجسدة أن تنتج على نحو منظم (غير عشوائي) مبادىء محددة للعدالة، أو كيف يمكن انطباق تشريعات هذه الذات على كائنات انسانية فعلية. هكذا يستنتج «رولز» أن المتيافيزيقيا المثالية في تفسيرها المتعالي لا سبقية الذات على غاياتها، تدفع ثمناً باهظاً لإحتفاظها باسبقية العدالة، الا وهو نكران الوضع الإنساني[58]. كيف يمكن تجاوز هذه المشكلة مع الاحتفاظ بالجوانب الإيجابية المكونة لنظرية «كانت» الليبرالية؟. يتقدم «رولز» بالجواب التالي: «أن اشتقاق المبادىء الأولىٰ للعدالة يمكن أن يتم انطلاقاً من وضع افتراضي هو الوضع الاصلي «Orignal Positon» الذي يشكل وضعاً تتداول فيه كائنات عاقلة، في ظل شروط معنية، بغية الوصول إلى اتفاق جماعي حول المبادىء التي يتعين عليها اقامة مجتمع عادل»[59]. من الواضح أن الوضع الاصلي وضع منطقي غير تاريخي، بدليل أن الشروط التي يتداول الأفراد في ظلها تتخذ شكل افتراضات تتعلق بوضع الفرقاء المعرفي، حول ما يعرفون وما يجهلون عن وضعهم الاجتماعي وقيمهم ومصالحهم. فمن الضروري مثلاً ألا تكون في حوزة الفرقاء أي معلومات من النوع الذي يظهر أي تمايز بينهم. حيث يفترض فيهم التدوال خلف ما يسميه رولز «حجاب من الجهل» حيث يكون كل فريق جاهلاً وضعه الاجتماعي وجنسه وعنصره والطبقة التي ينتمي إليها والثروة التي يملكها ولأي موهبة من مواهبة الجسدية والنفسية. حتى أن تصور كل فريق لخيره الخاص وغاياته يفترض أن تبقىٰ مجهولة من قبله. والمقصود بالتداول إنطلاقاً من هذا الوضع، هو ضمان عدم تدخل أي عامل لا أهمية له من الوجهة الاخلاقية في مداولاتهم. وهذا كفيل بوصولهم إلى اتفاق بالاجماع[60]. أما ما يفترض أن يعرفه هؤلاء الفرقاء فهو لا يتخطىٰ كونهم يثمنون خيرات اجتماعية محدده. والخير الاساسي هنا هو ما يفترض أن يطلبه كل كائن عاقل: الحقوق والحريات والثروة

والقوة. بصيغة أخرى أن مداولات الفرقاء في الوضع الأصلي بغية الوصول إلى اتفاق لا يأخذ بعين الاعتبار سوىٰ المصالح المشتركة بين الكائنات الانسانية العاقلة. وتأتي في رأس هذه المصالح، مصلحة الاتفاق على بنود للتعاون الاجتماعي تنتج لكل فرد التمتع بالحد الأقصىٰ من الحرية والذي يتفق مع أعطاء الحرية للآخرين.

تصدر مبادىء العدالة حسب تحليل «رولز» عن الوضع الاصلي على ثلاث مراحل: في المرحلة الأولىٰ تأتي النظرية الرفيعة في الخير «The thin theory of the Good» مجسدة في وضع الاختيار الأولي. والمقصود بهذه التسمية أن هذه النظرية ليست نظرية كاملة في الخير، لأنها لا تزود الفرقاء باي اساس للاختيار بين قيم وغايات مختلفة. وفي المرحلة الثانية تشتق مبادىء العدالة من النظرية الرفيعة في الخير. أما في المرحلة الثالثة والأخيرة فإن مبادىء العدالة تصبح هي الأساس لتحديد مفهوم الخير وتأويل قيم اساسية مثل خير المجتمع[٦١].

أما مبادىء العدالة التي يحصل الاجماع عليها انطلاقاً من الوضع الاصلي فتتحدد في مبدأين أساسيين.

الأول: يتعلق بالحريات والحقوق وفحواه: أن لكّل فرد الحق في التمتع بالحد الأقصى من الحرية على أن يقر للأخرين بحق مماثل.

الثاني يتعلق بالعدالة التوزيعية، وفحواة أن اللامساواة بين أعضاء المجتمع غير مسوغة إلا في حالة كونها في صالح الأقل حظاً، ومن هم في وضع أسوأ من سواهم. أن ما تقتضيه العدالة التوزيعية في حال غياب المساواة في توزيع الخيرات هوكون هذه اللامساواة في صالح الأقل يسراً في المجتمع، وإلا فلا مسوغ اخلاقي لها[٦٢]. لكن هذه المبادىء الذي اراد لها صاحبها أن تكون محايده (بين الرأسمالية والاشتراكية) سرعان ما تصطدم بعوائق عدة، نظرية وعملية. كيف يمكن

مثلاً تطبيق المبدأ الثاني المتعلق بالعدالة التوزيعية مع الاحتفاظ بمبدأ أسبقية الحق على الخير والذي يعني أنه لا يجوز المساس بأي حق فردي باسم المصلحة العامة أو بهدف تحقيق الخير العام أو المزيد منه؟. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن لا شيء يتناقض مع مصالح البرجوازية أكثر من قيام نظام اجتماعي بالمعنى المقصود، فإننا نفهم دأب معظم منظريها على التدليل على استحالة وطوبا وية تطبيق مفهوم المتحد الاجتماعي بهذا المعنى. رغم ذلك يبقى سعي البشر وحلمهم لإقامة مجتمع حر وعادل، أياً كانت تسمتيه الايدلولوجية، مشروعاً ومنفتحاً على ممكنات انسانية واعدة. وإذا كنا نتفق مع «فرنسيس فوكوياما»[١٣] على أهمية الانجاز الليبرالي الديمقراطي الذي وصلت إليه البشرية عبر مسيرتها الشاقة والطويلة، مروراً بكل أشكال العسف والاستبداد، فإننا نرىٰ أن مسيرة الحرية البشرية بخلاف «هيغل وفوكوياما» ـ لم تتجسد في الدولة الدستورية الحديثة في الديمقراطية. مما يعني وصول التاريخ إلى غايته القصوىٰ أو ما بات يعرف «بنهاية التاريخ» فالتاريخ لا يملك غايات مسبقة يتحرك باتجاهها سواء كانت الليبرالية الديمقراطية أو المجتمع الخالي من الطبقات (الشيوعيه)، والغايات التاريخية لا تنفصل عن البشر العيانيين وعن ظروفهم الاجتماعية والثقافية المتغيره والمشروطة بالأفق التاريخي والمعرفي لهؤلاء. وكما أثبت «ماركس» في معرض نقده «لهيغل» أن الدولة الحرة قد فشلت في حل تناقض جوهري واضح هو صراع الطبقات، وأن الدولة الليبرالية لا تمثل عالمية الحرية، بل هي تجسيد لانتصار الحرية بالنسبة للطبقة البرجوازية، قدمت خبرة المجتمعات المعاصرة (الراسمالية والاشتراكية) البرهان على اغتراب الانسان وتشيؤه وفقدانه السيطرة على مصيره، مما يعني استمرار سعية النظري والعملي لابتكار أشكال جديدة لتنظيم واداره شؤونه، مع حرص كبير على توظيف ذاكرته الجمعية،

والاستفاده ما أمكن من التجارب والخبرات ـ الناجحة والفاشلة معاً ـ تمكنه من صياغة أهدافه ورؤاه وفقاً لحاجاته وتطلعاته التي لا تنفك عن التكوّن، والتي تؤكد أن «نهاية التاريخ» أو محاولات ايقافه عند هذا الحد أو ذاك من التطور، ما هي إلى طوبىٰ سرعان ما يتم تصنيفها وحفظها في سجل الرغبات.

هوامش الفصل الأول ومراجعه:

١ـ عادل زيتون: تاريخ العصور الوسطى الأوربية، منشورات جامعة دمشق، ١٩٨٤، ص ١٩٣ـ ١٩٤.

٢ـ انظرا: المرجع السابق: ص ١٩٤.

٣ـ جان جاك شوڤاليه: أمهات الكتب السياسية، ج١، ترجمة جورج صدقني، دمشق، ١٩٨٠، ص ٧٧.

٤ـ المرجع السابق: ص ٧٨.

٥ـ نفسه : ص ٧٩.

٦ـ المرجع السابق: ص ٩٨.

٧ـ فرانسوا فوريه ـ ديني ريشيه: الثورة الفرنسية، ترجمة صباح الجهيم، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٣، ص ٣٠ـ ٣٣.

٨ـ انظر: فرانسوا فوريه ـ ديني ريشيه: الثورة الفرنسية، ص ٢٤ـ ٣٤.

٩ـ سعيد بن سعيد العلوي: نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية حول المجتمع المدني والديمقراطية، بيروت، ١٩٩٢، ص ٤٥.

١٠ـ انظر: كرين برنتون: منشأ الفكر الحديث، ترجمة عبد الرحمن مراد، د. ت، ص ١٠٤.

١١ـ انظر: المرجع السابق ص ١١٣.

١٢ـ انظر: هاشم صالح: الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، مجلة الوحدة، العدد ١٠١ـ ١٠٢ـ ١٩٩٣، ص ٢١.

١٣ـ انظر: كرين برنتون: منشأ الفكر الحديث، ترجمة عبد الرحمن مراد، ص ١٧٤.

١٤ـ انظر: المرجع السابق ص: ١٧٧.

١٥ـ انظر: برتراند راسل: حكمه الغرب، ج٢، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد، ٧٢، الكويت، ١٩٨٣، ص ١٤٤.

١٦ـ انظر: هاشم صالح: مرجع سبق ذكره، ص ٢٠.

١٧ـ راسل: حكمه الغرب، ص ١٤٩.

١٨ـ جان جاك شوڤاليه المرجع السابق: ص ١٠٨.

٢٠ـ السابق: ص ١١٢.

٢١ـ انظر: شوڤاليه المرجع السابق: ص ١١٤.

٢٢ـ سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، ط٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١، ص ٣٨٤ـ ٣٨٥.

٢٣ـ انظر: برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد الشنيطي، القاهرة، ١٩٧٣. ص ٩٤.

٢٤ـ شوڤاليه: أمهات الكتب السياسية ص ١٠٢.

٢٥ـ انظر: المرجع السابق: ص ١٠٣.

٢٦ـ جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة ناجي الدراوشة، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٤، ص ٤٧٤.

٢٧ـ انظر: شوڤاليه: أمهات الكتب السياسية، ص ١٠٤.

٢٨ـ جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، د.ت، ص ٣٤ـ ٣٥.

٢٩ـ انظر: روسو: في العقد الاجتماعي، ص ٣٦.

٣٠ـ سعيد بن سعيد العلوي، مرجع سبق ذكره ص ٥٠.

٣١ـ المرجع السابق: ص ٥٠.

٣٢ـ شوڤاليه: مرجع سبق ذكره، ص ٢٥٣.

٣٣ـ روسو: في العقد الاجتماعي، ص ٦٣.

٣٤ـ المرجع السابق: ص ٤٨ـ ٤٩.

٣٥ـ السابق: ص ٥٠.

٣٦ـ انظر: روسو: في العقد الاجتماعي، ص ١٢٠.

٣٧ـ المرجع السابق: ص ٥٦.

٣٨ـ جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية، ص ٥٣٧.

٣٩ـ جون لوك: رسالة ثانية في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، سلسلة روائع الفكر، بيروت، ١٩٥٩، ص ١٤٠.

٤٠ـ راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٢١٠.

٤١ـ لوك: في الحكم المدني، ص ١٩٧.

٤٢ـ انظر: توشار: تاريخ الأفكار السياسية، ص ٥٣٩.

٤٣ـ لوك: في الحكم المدني، ص ١٣٨.

٤٤ـ المرجع السابق: ص ١٩٤.

٤٥ـ انظر: ارنست بلوخ: فلسفة عصر النهضة، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٧ـ٩.

٤٦ـ انظر: ارنست بلوخ: المرجع السابق: ص ٢١.

٤٧ـ انظر: برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد الشنيطي، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٦٣.

٤٨ـ انظر: برتراند راسل: المرجع السابق: ص ١٦٢.

٤٩ـ انظر: المرجع السابق: ص ١٦٣.

٥٠ـ انظر: صادق جلال المظم: عن الفلسفة الحديثة وتاريخها، دراسات عربية، العدد ١ـ ٢، تشرين ثاني، كانون أول، ١٩٨٥، ص ٨٦، وقد أعيد نشرها في كتابه «دفاعاً عن المادية والتاريخ».

٥١ـ انظر: بيركاند: «تنظيم السلطات» في: المجتمع الحديث في أبعاده السياسية، ج١، مجموعة باحثين، ترجمة وجيه أسعد، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٢، ص ٩٩.

٥٢ـ انظر: بيركاند: المرجع السابق: ص ٢٠٣.

٥٣ـ هذا بالاساس هو جوهر النقد الماركسي الموجهة إلى الحريات الليبرالية والذي عبر عنه ماركس في العديد من المؤلفات: نقد الاقتصاد والسياسي، رأس المال، وغيرها ـ كما نعثر على دراسة هامة ومعاصرة في هذا المجال بعنوان «ردع الديمقراطية» لنعوم تشومسكي يفندّ فيها نواقص الديمقراطية الغربية ويبين مساوئها.

٥٤ـ انظر: جون لوك: رسالة ثانية في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، بيروت، ١٩٥٩، ص ١٤٢ وما بعدها.

٥٥ـ جون سيتوارت مل: الحرية، ترجمة طه السباعي باشا، دار المعارف بمصر القاهرة، ١٩٤٦، ص ١٢٧.

٥٦ـ انظر: جون سيتوارت مل: المرجع السابق: ص ٣٣.

٥٧ـ انظر: المرجع السابق: ص ٩٢.

٥٨ـ انظر: عادل ضاهر: الحياة، ١٨ـ ٩ـ ١٩٩٥. وكذلك انظر:

- John Rawls: AThory of Justice, the Belknappress of Harvard uinversity press, Ninth Printing, 1978,P 251.

-59- Johnrawls: Ibid, P.11.

60- Ibid: p.136.

61- Ibid: p.90.

62- Ibid: p,60.

٦٣ـ الاشارة هنا إلى مؤلف: فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والانسان الأخير، ترجمة محمد علي هاشم، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٩٣.

الفصل الثاني

المجتمع المدني في نصوص: هيغل ـ ماركس ـ غرامشي. ويتضمن:

ـ المجتمع المدني عند هيغل.

ـ المجتمع المدني عند ماركس.

ـ المجتمع المدني عند انطونيو غرامشي.

ـ المجتمع المدني والدولة: اشكاليات التلازم والانفصال.

ـ المجتمع المدني وآفاق التطور الديمقراطي.

الفصل الثاني

«المجتمع المدني في نصوص هيغل ـ ماركس ـ غرامشي»

المجتمع المدني عند هيغل:

لا تعود أهمية «أصول فلسفة الحق» لكونه آخر كتب «هيغل» حيث كثف فيه نظرته إلى الجتمع والتاريخ والسياسة، بل للموضوع الذي يعالجه، وهو التحليل الفلسفي للمجتمع، أي التحليل الفلسفي لمؤسسات المجتمع: الأسرة والمجتمع المدني والدولة. وهي تمثل عناصر الفكرة الشاملة: الكلي والجزئي والفردي. سوف لا نتطرق في هذه الدراسة إلى موضوع الأسرة إلا بمقدار اتصاله بموضوع المجتمع المدني، كون الأسرة هي المؤسسة الاجتماعية التي تقوم عليها المؤسسات الاجتماعية الاخرىٰ. في حين سنركز اهتمامنا على مفهوم المجتمع المدني لرصد مكوناته الداخلية، وعلاقته بالدولة. فكيف نظر هيغل إلى المجتمع المدني، ما هو موقع المجتمع المدني في التحليل الهيغلي، وما هي الإضافة التي قدمها هيغل لهذا المفهوم؟.

في التناول الهيغلي لمفهوم المجتمع المدني، كما ورد في آخر مؤلفاته، ما يشير إلى تحول لغوي ودلالي بالقياس إلى الأصل اللاتيني والانكليزي للمجتمع المدني. فعبارة «Civil society» نقلت إلى الالمانية «Bürgerli che gesslschaft». وبمقابلة «gesselschaft» مع «gemainsch aft» يتبين أن العبارة الثانية تشير إلى التضامن الاجتماعي التقليدي وإلى الإشكال الاجتماعية القديمة، في حين تشير عبارة «gesselsch aft» إلى

الانتماء المبني على ادراك واع / قصدي للمصالح، وهي باختصار تعبير عن الأشكال الاجتماعية الحديثه. هذا الفارق اللغوي ليس شكلياً؛ فالتجديد اللغوي عند هيغل غالباً ما حجب. الدلالة الحقيقة لهذا التجديد، الذي لا يتكون كما كان يقال في اكتشاف وتحليل مجتمع ما قبل الدولة، لأن هذا الاكتشاف والتحليل قد تمّا منذ «لوك». كما لاحظنا. وبالمقارنة مع ثنائية مجتمع طبيعي - مجتمع مدني التي سادت منذ لوك حتى روسو .والفيزوقراطيين، فإن المفهوم الهيغيلي للمجتمع المدني أوسع وأغنىٰ، ذلك أنه لا يحتوي فقط العلاقات الاقتصادية وتشكيل الطبقات، بل هو بنية آليّة قضائية وإدارية وتعاونية. والتجديد الهيغيلي ينشيء المجتمع المدني كحالة وسيطة بين العائلة من جهة، والدولة من جهة أخرىٰ. لهذا السبب لا يتضمن مفهوم «هيغل» كل مؤسسات وعلاقات ما قبل الدولة (كالأسرة) كما هو حال المجتمع الطبيعي عند «لوك»، بل هو مستوىٰ العلاقات الاقتصادية بتنظمياتها الخارجية طبقاً لمبادىء الدولة الليبرالية. أي أنه يحتوي مجتمع البرجوازية ودولتها[1].

تقوم فكرة المجتمع المدني عند هيغل على تجاوز/ تفكك مستوىٰ الأسرة، فالأطفال الذين يتلقون رعايتهم ضمن الأسرة سرعان ما يكبرون، وما أن يصبحوا في سن تمكنهم من التصرف وامتلاك الشخصية السمتقلة والاعتبارية أمام القانون، حتى ينفصلوا عن أسرهم ويؤسسوا أسراً جديدة. وهكذا يظهر عدد كبير من الأشخاص المستقلين الذين يرتبطون ارتباطاً خارجياً بوصفهم ذرات اجتماعية مستقلة «Automization» وهم داخل الأسرة ليسو غايات في ذاتهم، بل أن الأسرة هي غايتهم. في حين هم خارج الأسرة شخصيات مستقلة كل منها غاية في ذاته ويعامل الآخرين على أنهم وسائل لتحقيق غايته. بهذا المعنىٰ يصبح كل واحد معتمداً على الآخرين جميعاً، لأنه بدونهم من يستطيع تحقيق

غايته. وهكذا ينشأ اعتماد متبادل فيما بينهم. وهذا الوضع، أي اعتماد الأشخاص المستقلين كل منهم على الآخر، هو جوهر ما يسميه «هيغل» بالمجتمع المدني.

المبدأ الاساسي في المجتمع المدني إذاً هو الفرد الجزئي، وعليه يصبح المجتمع المدني تركيب من أعضاء مستقلين يتخذ كل منهم نظرة خاصة تجاه الأشياء ويعمل أساساً من أجل غاياته الخاصة. لكن هذا لا يعني، كما يبدو لأول وهلة، أن المجتمع المدني يمثل عماءً مطلقاً. بل يتسم - باعتباره كذلك - بسمات القانون والنظام: فالجزئي هو نفسه كلي، والمصلحة الذاتية للفرد هي نفسها مبدأ مشترك يصهر الناس جميعاً في بوتقة واحدة. انطلاقاً من أن الناس ولكي يحصلوا على أهدافهم الخاصة، عليهم أن يضعوا في اعتبارهم أهداف الآخرين وأفعالهم. هذا المعنى واضح في النص الذي يقدم فيه «هيغل» للقسم الثاني من كتابه المتعلق بالمجتمع المدني حيث يقول: «أن الشخص العيني الذي هو لذاته غاية خاصة، بوصفه جملة من الحاجات، وبوصفه مزيجاً من الضرورة الطبيعية والارادة التعسفية، هو المبدأ الأول للمجتمع المدني، بيد أن الشخص الخاص هو بجوهره في علاقة بخصوصية الآخر المماثلة، حتى أن كلاً منهما يثبت ذاته، ويرضيها بواسطة الآخر، وهو في الوقت ذاته، مجبر على عبور الصورة الكلية، التي هي المبدأ الآخر»[٢].

يتضمن المجتمع المدني، حسب هيغل، اللحظات الثلاث التالية:

أ - منظومة الحاجات.

ب - تنظيم العدالة.

ج - الادارة والهيئات الحرفية. وسنتوقف تحليلياً عند كل من هذه

اللحظات مفردةً، لنعود ونرصدها في علاقاتها المتبادلة وتشابكها.

أ ـ منظومة الحاجات:

حيث أن الحياة الاجتماعية مغروسة في الطبيعة، فإن عناصر المجتمع المدني، تتطور بالاستناد إلى الدوافع والحاجات الموجودة في مستوىٰ الحياة الحيوانية/البيولوجيه، غير أن المجتمع المدني يوسّع هذه الحاجات (المأكل ـ الملبس ـ المسكن ـ الخ)، ويخلق الناس عن طريق الفكر غايات وحاجات جديدة، هذا التجدد غير محدود، بمعنىٰ أنه عند أشباع حاجة من الحاجات، سرعان ما تظهر حاجة أخرىٰ وهكذا. مما يؤدي إلى الاعتماد المتبادل بين الناس. يقول هيغل: «إن التوسط الذي يهيء للحاجة المتخصصة وسيلة متخصصة أيضاً، ويحصل لها عليها، هو العمل. إنه بالأساليب الأكثر تنوعاً، يخصص المادة التي اسلمتها الطبيعية إليه مباشرة، لغايات مختلفة»[3].. ويضيف «بيد أن الكلي والموضوعي في العمل، يرتد إلى التجريد الذي تنتجه نوعية الوسائل والحاجات، وعنها أيضاً ينتج تخصص الانتاج وتقسيم العمل... في هذه التبعية وهذا التبادل بين العمل وأرضاء الحاجات، تتحول القابلية الذاتية إلى اسهام في أرضاء حاجات الأخرين جميعاً»[4]. كما أن وجود حاجات في المجتمع لا بدّ أن يؤدي بالضرورة إلى ظهور طبقات أو فئات اجتماعية تعمل على انتاج الوسائل الضرورية لإشباع هذه الحاجات. «تتخذ المجموعة الجماعية، صورة عضوية مؤلفة من منظومات جزئية من الحاجات، وتقنيات وأعمال وأساليب إرضاء الحاجات، وثقافة نظرية وعملية، وهي منظومات يتوزع الأفراد عليها، وهذا ما يؤدي إلى الفرق بين الطبقات»[5].

انطلاقاً من التفريق بين الريف والمدينة يميز هيغل ثلاث طبقات أساسية وهي: طبقة الفلاحين المرتبطين بالأرض. وطبقة التجار والصناع

الذين يعيشون في المدنية. وأخيراً طبقة ثالثة تهتم بالتنظيم والادارة تبتغي تحقيق المصالح الكلية للجتمع وهي البيروقراطية. أن التناقض الناشيء عن تنافس الفئات والطبقات المذكورة، يشكل مهمة يصعب على المجتمع المدني القيام بها. لهذا السبب لا بدّ من تنظيم الفئات المتنافسة بقوىٰ خارجية أقوىٰ من الأجهزة الاقتصادية؛ وهذا يعني ضرورة الانتقال إلى مستوىٰ التنظيم السياسي للمجتمع، عبر عمل وممارسة العدالة والشرطة والنقابات[٦]، أي عبر الانتقال من الحق المجرد إلى صياغة القوانين وسبل تطبيقها.

ب ـ تنظيم العدالة:

تنشأ الحاجة إلى تنظيم العدالة، وهي اللحظة الثانية التي يتكون منها المجتمع المدني، من خلال الاعتماد المتبادل بين الأفراد لاشباع حاجاتهم، وهو اعتماد يحتاج إلى تنظيم يتخذ شكل القوانين. وحسب هيغل يمكن الرجوع بالأصول البعيده للقانون إلى العريزه، باعتباران الغرائز تشكل تنظيمات بدائية للحياة البيولوجية. ويأتي العرف والتقليد، ليشكلا مرحلة أعلىٰ من هذه التنظيمات باعتبارها تتضمن الوعي والمعرفة، لكن المشكلة في الأعراف والتقاليد أنها ذاتية وألية وجزئية، في حين أن القانون عام وضعي ومعروف للجميع، يقول هيغل: «أن الحق الذي يدخل إلى الوجود، في صورة قوانين وضعية، يتحقق أيضاً بوصفه مضموناً، بالتطبيق، ويدخل عندئذ في علاقة مع المادة التي تقدمها أوضاع/ أنواع الملكيات والعقود في المجتمع المدني، التي هي أوضاع معقدة وفردية إلى ما لانهاية»[٧]. و«يتضمن الالتزام تجاه القانون، من وجهة نظر حق وعي لذات، ضرورة كونه معروفاً من الجميع»[٨]. لهذا السبب يلح «هيغل» على ضرورة كتابة القوانين ونشرها لتكون في متداول الناس، ويرىٰ أن في حجبها واقصائها عن التداول، وإبقائها في

بطون الكتب المتخصصة مقدمة للجهل والاستبداد. وعبر القانون يتم الاعتراف بالملكية، التي تثبت بواسطة عقد يصبح بدوره ذا قيمة حقوقية، هذا يعني أن المجتمع المدني قد سجل الاعتراف بالشخصية والملكية، وعلى هذا النحو يصبح انتهاك أياً منها انتهاكاً للشيء العام أي للمجتمع. ذلك لأن القانون يجرد الفرد من فرديته ويعامله على أنه «شخص كلي» «إن قيمة الإنسان ترجع إلى كونه انساناً، لا إلى كونه يهودياً أو كاثوليكياً أو بروتستانتياً أو المانياً أو ايطالياً»[9]. فحكم القانون يتعلق بالشخص الكلي لا بالفرد العيني؛ وهو يتضمن من الحرية بقدر ما يكون كلياً. إن الحق الذي يؤول إلى الوجود في صورة قانون، ينبغي أن يجعل لنفسه قيمة بوضعه كلياً. وهذا يعني أنه يمت إلى سلطة عامة وهي المحكمة والسلطة التشريعية التي يحق لعضو المجتمع المدني عرض مشكلاته عليها. مع ذلك يرفض هيغل كل النظريات التي تجعل الحق متوقفاً على قرار القاضي لا على شمول القانون. وينتقد وجهة النظر التي تجعل من القضاة «مشرعين دائمين»، أو تجعل القرار النهائي فيما يتعلق بالحق والباطل متروكاً لتقديرهم[10].

المجتمع المدني بهذا المعنى مزيج من المصالح المتعارضة التي تتطلب العديد من الضوابط والنظم والقوانين؛ بحيث تغدو شكلاً أكثر عقلانية. فالمنافسة غير المقيدة تقتضي حذاً أدنى من الحماية المتساوية للمتنافسين، وضماناً يعتمد عليه للعقود والخدمات. والشمول المجرد الشكلي للقانون بالرغم من عيوبه يبقى ضمانه للحق أفضل بكثير من الذات الفردية، ذلك أن لكل الأفراد في المجتمع المدني مصالح خاصة يفترقون بها عن المجموع، وليس لا حد منهم أن يدعي أنه مصدر الحق، وعلى الرغم من أن المساواة المجردة أمام القانون لا تزيل التفاوت المادي بين الناس، فالقانون أعدل من العلاقات الاجتماعية

المشخصة التي تتولد عن اللامساواة والخط وغيرها من المظالم. تنطوي فكرة هيغل على الرأي القائل أن الكيان القانوني هو ما يشيده الناس الأحرار أنفسهم بعقولهم الخاصة، وهذا يفترض تمشياً مع تراث الفلسفة الديمقراطية؛ أن الفرد هو المشرع الحر الذي أعطىٰ القانون نفسه، لكن هذا لا يمنع هيغل من القول أن القانون يتجسد في «حماية الملكية عن طريق ممارسة العدالة». وحكم القانون لا يجسد إلا الحق المجرد في الملكية «ووظيفة الهيئة القضائية تقتصر على تحقيق الجانب المجرد من الحرية الشخصية في المجتمع المدني، وجعل هذا الجانب ضرورة من ضروراته. . ففيها لا تكون الضرورة العمياء لنظام الحاجات قد ارتفعت بعد إلى مرتبة الوعي بالكلي، ولا تكون قد طبقت من وجهة النظر هذه»[١١].

ج ـ الادارة والهيئات الحرفيه:

يأتي موقع هذا القسم باعتباره تطويراً للقسمين السابقين: فإذا كان نسق الحاجات وإشباعها قدأديا إلى ظهور القوانين فإن هذه القوانين تحتاج إلى من يطبقها ويحميها. وهنا يأتي دور الأجهزة القضائية والشرطه. «فبالقضاء يُكفرَّ عن انتهاك حرمة الملكية والشخص، . . . هناك أساليب ومؤسسات يمكن أن تكون ذات استعمال مشترك. إن هذه المهام الجماعية، وهذه الموسسات ذات المنفعة العامة تتطلب سهر السلطة وقدرتها على التوقع»[١٢]. ونظراً لتنوع الناس من حيث المنبت والانتماء والعمل، فهم ينقسمون داخل المجتمع وفق العديد من الاعتبارات أهمها: السن ـ الجنس ـ العقيدة ـ المهنة ـ لذلك يتظمون في هيئات مدنية هدفها الدفاع عن مصالحهم المشتركة؛ وبهذا المعنى تنقسم طبيعة العمل في المجتمع المدني إلى فروع مختلفة وتنشأ الروابط والهيئات الحرفية والنقابية التي تحوز حق ادارة مصالحها الداخلية

باشراف السلطة العامة. يقول «هيغل»: وتؤلف الهيئة الحرفية، إلى جانب الإسرة، الجذر الإخلاقي الثاني «للدولة»، الجذر المغروس في المجتمع المدني.. تجد غاية الهيئة الحرفية التي هي غاية محدودة ونهائية، حقيقتها في الغاية الكلية في ذاتها ولذاتها، وفي واقعيتها المطلقة... وإذن، إن دائرة المجتمع المدني تقودنا إلى «الدولة»(١٣). نحن أمام تصور ينطلق من الأسرة إلى المجتمع المدني إلى الدولة. وفي أحدى ملاحظاته التوضحية يقول هيغل «إذا خلطنا بين «الدولة» والمجتمع المدني، وإذا خصصناها بالأمن وحماية الملكية والحرية الشخصية، كانت مصلحة الأفراد بما هم كذلك الغاية القصوى التي تجمعوا من أجلها»(١٤). ينطبق هذا التصور على العديد من الروابط والهيئات التي يشكلها الأفراد الذين تتشابه مصالحهم بغية التعاون لتحقيق مصالحهم وأهدافهم، كما هو حال الانديه والتعاونيات وغرف التجارة والصناعة وغيرها من المنظمات التعاونية الأخرى؛ التي ينشط عبرها أعضاء المجتمع المدني ويعبرون عن فعالياتهم السياسية ومشاركتهم في صنع القرار وفق قوانين ونظم الدولة الليبرالية أو ربما على النقيض منها.

يؤدي البحث في نظام النقابات الموسع «Corporation» إلى عبور مجال المجتمع المدني إلى مجال الدولة. ففي الوقت الذي تكون السمة الاساسية للمجتمع المدني هي ضمان الملكية والحرية الشخصية وصيانتهما، وتكون مصلحة الفرد هي هدف، فإن للدولة وظيفة مختلفة تماماً، كما أنها ترتبط بالفرد على نحو آخر بغية تحقيق الاتحاد والانتقال من الجزئي إلى الكلي، أي من المصلحة الفردية إلى الصالح العام، وإيجاد الاتفاق بين المصلحتين الخاصة والعامة هي من صلب مهمات الدولة في نظر هيغل. ومن هنا يأتي الموقع المميز الذي خصّ هيغل الدولة وجعلها تعلو على المجتمع وتقوده باعبارها «قوة مستقلة متحكمة

في ذاتها» لا يكون لأفراد فيها إلا «مجرد لحظات» وهي «مسيرة الله في العالم». لكن الذي كان هيغل يعتقد أنه ماهيه الدولة في ذاتها ليس سوىٰ النمط التاريخي للدولة التي عايشها وعوّل عليها في تحقيق الهام والانجازات التي تأخرت المانيا انذاك في تحقيقها مقارنة مع انجلترا وفرنسا[١٥]، ومن أجل فهم أفضل للخلفية التاريخية التي رسمت الخطوط العريضة للفكر الهيغلي في قضايا المجتمع المدني والدولة، نرىٰ من المفيد، القاء نظرة على الظروف التي عاشتها المانيا في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع، أي البحث في الأطار التاريخي الاجتماعي والمشكلات والمهام التي طرحها، وأهمية الرد الفلسفي والفكري ومن ثم السياسي والمجتمعي على تلك القضايا.

يمكن القول، بشيء من الاختصار، أن الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتردية في المانيا، بالقياس لانجلترا التي شهدت الثورة الصناعية، وفرنسا التي فجرّت أكبر ثورة سياسية في العصر الحديث، هي السمة العامة للوضع الالماني آنذاك. فالنمو الاقتصادي البطيء، والطبقة الوسطى الالمانية التي كانت ضعيفة ومشتته وذات مصالح متباينة داخل نظام اقطاعي قديم، هي اعجز من أن تقوم بمهام التوحيد القومي والتطلع إلى التغيير الثوري للنظام الاجتماعي(*) . من هنا كان الرد الالماني على التحدي الذي أطلقته الثورة الفرنسية فكرياً، ومعنى ذلك

(*) أعلن هيغل في مستهل الكتاب الذي ألفه عن الدستور الالماني (١٨٠٢)، أن الدولة الالمانية في العقد الأخير من القرن الثامن عشر لم تعد دولة. إذا أن مخلفات الاستبداد الاقطاعي كانت لا تزال تضرب اطنابها في المانيا وقد ازداد طغيانها لأنها تفتتت إلى العديد من النظم لاستبدادية الصغيرة التي يتنافس كل منها مع الآخر. وكانت الدولة «تتألف من النمسا وبروسيا والامراء الناخبين، و٩٤ اميراً من امراء الكنيسة والأمراء الزمنيين، و ١٠٣ من البارونات، و٤٠ اسقفاً و٥١ مدينة دولة، أي أنها باختصار تتألف من حوالي ٣٠٠ اقليم»[١٦].

أن المثالية الالمانية (كانت، فيختة، شيلنج، هيغل) قد نقلت الجهود التاريخية العينية التي بذلت لإقامة شكل معقول من الحكم، إلى المستوى الفلسفي. فالثورة الفرنسية كما رآها المفكرون الالمان، لم تقتصر على الغاء النزعة الاقطاعية المطلقة، وإحلال النظام الاقتصادي والاجتماعي للطبقة الوسطى (الراسمالي) محلها، بل اكملت ما بدأت به حركة الاصلاح الديني في المانيا، فحررت الفرد وجعلت منه سيداً لحياته. وهكذا أصبح مركز الانسان في العالم وطريقة حياته وعمله متوقفين على نشاطه الحر لا على سلطة خارجية. وبهذا المعنى غدا العالم (الطبيعي والاجتماعي) نظاماً عقلياً قابلاً للفهم. وهكذا فبينما كانت الثورة الفرنسية قد بدأت فعلاً في تأكيد حقيقة الحريه، كانت الفلسفة الالمانية لا يشغلها إلا البحث في فكرة الحرية، وتركيز الجهود لايضاح معالم فكرة العقل. وعليه يرى هيغل أن التاريخ يبحث في العقل، وفيه وحده، وأن الدولة هي تحقق العقل[١٧]. يمكننا الآن تحقيق مقاربة أفضل للانتقادات الموجة إلى فلسفة هيغل السياسية ومذهبه في الدولة.

يرى «هربرت ماركوز» أن خطأ هيغل ابعد غوراً بكثير من تمجيده للملكية البروسية المطلقة. فنظريته في السياسة تسلم المجتمع للطبيعة، والحرية للضرورة، والعقل للنزوة والهوى، وهي تعبير عن انحدار النظام الاجتماعي إلى حالة طبيعية أحط كثيراً من العقل. «لقد انتهى التحليل الجدلي للمجتمع المدني إلى أن المجتمع عاجز عن اقامة العقل والحرية من تلقاء ذاته. لذلك اقترح هيغل دولة قوية تحقق هذه الغاية، وحاول التوفيق بين تلك الدولة وبين فكرة الحرية، عن طريق أعطاء الملكية طابعاً دستورياً قوياً»[١٨].

لقد أثار «مبادىء فلسفة الحق» موجةً واسعة من النقاشات والاعتراضات وخصوصاً نظرية هيغل في الدولة، والتي تعرض الكثيرون

لشرحها وتفسيرها ونقدها أحياناً، ولعل أهم تلك الانتقادات ما صدر عن ماركس في نقده لتصور هيغل للدولة وهو ما ستتناولة مفصلاً في الفقرة تالية . يبقى هناك اعتراضان وجهّا إلى نظرية هيغل السياسيه عموماً وإلى نظريته في الدولة بشكل خاص، وهما وجهان لإعتراض واحد، أولهما: أن هيغل في تصوره عن الدولة قد انتهىٰ إلى اخضاع الفرد تماماً لها، مما اضاع حريته التي ألغيت من قبل هذا التنين الضخم الذي يسمىٰ الدولة «فطالما أنها هي نفسها مصدر العناصر المشتركة لارادات الافراد الجزئية التي تشملها وتتخطاها، فإنه ينتج عن ذلك أن الفرد لا يكون حراً إلا في طاعة الدولة وانجازه لواجباته وارادته لمنفعتها». مما أدىٰ بالبعض إلى الاستنتاج بإن هيغل يدعو إلى عبادة الدولة، وأنه قد أسس حلقة في طريق الوصول إلى الاستبداد والسلطة الشاملة «Totalitarianism» كما يقول «كارل بوبر». يرد هيغل على هذا الاعتراض بإن الدولة وأن كانت غاية عليا إلا أنها لسيت نهاية المطاف؛ ولا يمكن للعقل وإن يخضع إلا لنفسه، لهذا يتجاوز مستوى الحياة السياسية إلى مجالاته الحرة: إلى الفن والدين والفلسفة[١٩].. الخ. في حين يستند الوجه الثاني من الاعتراض إلى تقديم هيغل باعتباره قد استهدف بنظريته السياسيه تبرير الاوضاع السياسية التي كانت قائمة في بروسيا. من هنا يؤخذ عليه معارضته لكل اصلاح، بل ورجعيته، استناداً إلى عبارة صدّر بها كتابه فلسفة الحق يقول فيها «كل ما هو عقلي موجود بالفعل وكل ما هو موجود بالفعل عقلي». وقد رأىٰ الكثيرون في هذا القول ما يعني أن الوضع القائم هو أفضل الاوضاع الممكنة وبالتالي فلا ضرورة لتغييره أو الثورة عليه[٢٠].

غير أن الأهم من موقع دراستنا التي تعنىٰ بالعلاقة بين المجتمع المدني والدولة بمعناها الاوسع؛ هو استبدال هيغل للغاية بالوسائل. فإذا

كان اجتماع البشر السياسي لتنظيم شؤونهم ضمن اطار وقوانين الدولة ضرورة لا بدَّ منها، فهذا لا يعني أن هذا الاجتماع المنظم هو غاية البشر، بل إن غايتهم بالاساس تكمن في تأمين شروط وجودهم والتحسين المستمر لهذه الشروط، عبر توسيع مملكة الحرية لتشمل كل أعضاء الهيئة الاجتماعية، بحيث يتاح لهم المشاركة في صنع مصيرهم وتحديد غاياتهم الانية والمستقبلية بما يتناسب ووعيهم. بهذا المعنى يكون تطور وازدهار المجتمع المدني، أي الفاعلين الاجتماعيين في واقعهم المعاش، هو غاية ومآل أي تنظيم سياسي للمجتمع. وتكون الدولة هي الوسيلة لبلوغ هذ الغاية لا غاية عليا بحد ذاتها.

المجتمع المدني في نصوص كارل ماركس:

لإنجاز مقاربة أفضل عن الفهم الماركسي لموضوعة المجتمع المدني، يبدو مفيداً التمييز بين ما كتبه ماركس في العديد من دراساته وخصوصاً «الأيديولوجيا الالمانية» و«مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» وفي أماكن متفرقة أخرى مثل «الثامن عشر من برومير» و«راس المال»، وبين ما كتب وفهم لاحقاً وقدّم باعتباره الفهم الماركسي للمجتمع المدني. أي القراءات والتأويلات اللاحقة التي اعتبرت بمثابة الشرح أو التفسير، وفي حالات أقل التطوير للموقف الماركسي من هذه القضية.

حول مكانة المجتمع المدني وأهميته كتب ماركس في الايديولوجيا الالمانية «أن شكل التعامل المحدَّد بالقوىٰ الانتاجية الموجودة في جميع المراحل التاريخية السابقة، والمحدَّد بدوره لهذه المراحل، هو المجتمع المدني، وأن لهذا المجتمع المدني مقدماته واسسة في الأسرة البسيطة والمركبة. . وأنه لمن الواضح سلفاً أن المجتمع المدني يشكل البؤرة الحقيقية، المسرح الحقيقي للتاريخ كله»[٢١]. لا يثير النص السابق اشكاليات جديدة نظراً لوضوحه وتحديده لمكانه المجتمع المدني، غير

أن ما يلفت النظر فيه، الأهمية الاستثنائية التي يوليها ماركس للمجتمع المدني، على الأقل في مراحله الفكرية الأولى. وما يلفت النظر أيضاً التهميش والاقصاء الذي عومل به مفهوم المجتمع المدني من قبل الماركسية التقليدية التي سادت لاحقاً، في نموذجها السوفياتي خصوصاً، فكثيراً ما أهمل مفهوم المجتمع المدني وغيّب باعتباره مفهوماً برجوازياً، أي انطلاقاً من موقف ايديولوجي ـ تنباه الماركسيون الارثوذكسيون ـ لا يحبذ استخدام هذا المفهوم منظوراً إليه كغطاء لعدم الحديث صراحة وبكل وضوح عن صراع الطبقات[٢٢]. غير أن النص الذي أثار الكثير من النقاش والجدل حول محتوىٰ المجتمع المدني ونسبته إلى البنية الاجتماعية (البنية التحتية ـ البناء الفوقي) هو التالي: «يشتمل المجتمع المدني على جماع علاقات الأفراد المادية ضمن مرحلة معينة من تطور القوىٰ المنتجة. إنه يشتمل على مجمل الحياة التجارية والصناعية لمرحلة معينة، وبذلك يتجاوز الدولة والأمة، بالرغم من أنه لا بد له على أية حال، من تأكيد ذاته في الخارج من حيث هو دوله، وفي الداخل من حيث هو قومية». ولقد ظهرت عبارة المجتمع المدني «Bürgerlischegesellschaft» في القرن الثامن عشر، حالما تملصت [تخلصت] علاقات الملكية من الجماعية القديمة والوسيطة. إن المجتمع المدني بصيغته هذه لا يتطور إلا مع البرجوازية، ومهما يكن من أمر فإن التنظيم الاجتماعي المشتق بصورة مباشرة من الانتاج والتعامل، والذي يشكل في جميع العصور أساس الدولة وكل البقية الباقية من البنية الفوقية المثالية قد سُمّي على الدوام بهذا الاسم نفسه»[٢٣].

في تحليل هذا النص سوف نتوقف عند نقطتين أثارتا الكثير من الخلاف والنقاش حول فهم ماركس للمجتمع المدني. تتعلق الأولىٰ

بتحديد ماركس للمجتمع المدني بالبنية التحتية للمجتمع بالاستناد إلى مطلع النص السابق، هذا التحديد الذي ينسجم مع الأهمية القصوىٰ التي أعطيت للبنية التحتية والتي تعتبر ميداناً للصراع الطبقي من جهة والاساس الذي يرتكز عليه كل تطور اجتماعي من جهة الثانية. من هنا يمكن فهم الأهمية التي أولاها ماركس للاقتصاد السياسي باعتباره العلم القادر على تشريح وفهم بيئة المجتمع الراسمالي، كما ويمكن فهم النزعة الاقتصادوية التي سادت الفكر الماركسي في بعض تأويلاته على الأقل[٢٤]. إلا أن الفهم السابق، وبالرغم من انتشاره وشيوعه، ليس الفهم الوحيد الممكن، حيث يمكن ملاحظة أن مفهوم المجتمع المدني عند ماركس ينطوي على كيان / معنىً مزدوج: مجتمع مدني اقتصادي يشتمل على «جماع علاقات الافراد المادية» وكيان مدني سياسي «والذي يشكل في جميع العصور اساس الدولة وكل البقية الباقية من البنية الفوقية». وهذا ما تأكد في النقد الذي وجهه ماركس لفلسفة الحق عند هيغل، والذي تعرّض من خلاله لعلاقة المجتمع المدني بالدولة حيث قال: «وهكذا لما كانت الدولة الشكل الذي يؤكد به أفراد طبقة سائدة مصالحهم المشتركة والذي يُلخّص فيه كل المجتمع المدني لعصر معين، فإنه يترتب على ذلك أن جميع المؤسسات المشتركة تمر بواسطة الدولة وتتلقىٰ شكلاً سياسياً. ومن هنا كان الوهم بإن القانون يرتكز على الارادة، والاكثر من ذلك على ارادة حرة منفصلة عن قاعدتها المشخصة»[٢٥].

أما النقطة الثانية فتتعلق بالحديث عن وجود المجتمع المدني عبر التاريخ وفي الحضارات القديمة والوسيطة بدعوىٰ أن الظاهرة يمكن أن تكون قبل ظهور تسميه مطابقة لها[٢٦]. وقد لاحظنا في الفصل الأول عند الحديث عن أسس ومكونات المجتمع المدني أنه ظاهرة تاريخية تشكلت

في سياق تطور البرجوازية، وما رافق هذا التطور من نزعات عقلانية وعلمانية وانسانوية على المستوىٰ الفكري، ومن علاقات اجتماعية جديدة نوعياً على المستوىٰ السوسيولوجي. من هنا تفهم «أن المجتمع المدني بصفته هذه لا يتطور إلا مع البرجوازية» بإنه توصيف يستند إلى فهم مجموعة الأسس والمرتكزات التي أسفرت عن تكون هذه الظاهرة. ولا يبتعد عن السياق السابق من يرىٰ أن المجتمع المدني هو مجتمع المدينة[٢٧]. مما يستلزم التميز بين هذين النوعين من المجتمعات. فمعروف أن التاريخ الإنساني قد عرف ظاهرة المدن منذ الآلاف السنين في حضاراته العديدة ولم يكن ذلك ليعني وجود مجتمعات مدنية آنذاك. وإذا كانت المدينة باعتبارها فضاءً اجتماعياً اقتصادياً ثقافياً تشكل شرطاً ضرورياً مكوناً للمجتمع المدني، غير أنه شرط غير كافٍ لوجود هذا الأخير.

إن ما يفسر عدول ماركس اللاحق عن استخدام مفهوم المجتمع المدني واستبداله بالمجتمع البرجوازي في دراسته للاقتصاد الرأسمالي منذ «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» مروراً بالأجزاء المختلفة من «رأس المال»، يمكن ملاحظته: في النص التالي، يقول ماركس: «وقادتني دراساتي إلى نتيجة هي أن العلاقات الحقوقية مثلها مثل أشكال الدولة، لا يمكن أن تفهم بذاتها ولا بما يسمىٰ تطور الفكر العام للبشرية، بل إن لها جذوراً في الظروف المادية للحياة، التي جمعها هيغل مقتدياً بالفرنسيين والانكليز في القرن الثامن عشر تحت اسم «المجتمع المدني» ولا يبحث تشريح المجتمع المدني إلا في الاقتصاد السياسي»[٢٨].

يلاحظ مما سبق توافق نظرة ماركس مع نظرة هيغل حول المجتمع المدني من حيث النشأة والتطور كما ومن حيث المكونات الاساسية،

والفارق الوحيد وربما الحاسم بينهما يكمن في رؤية ماركس للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، والتي تختلف عن رؤية هيغل للدولة. كتب ماركس تعليقاً مبكراً حول الموضوع حيث قال: «لا يلام هيغل بسبب وصفه لطبيعة الدولة الحديثة كما هي، بل بسبب تقديم ذلك على أنه تحصيل حاصل لجوهر الدولة»[٢٩]. هذه الرؤية المختلفة أتت في سياق نقد الهيغلية، حيث نظر ماركس إلى المجتمع المدني باعتباره الاساس الواقعي للدولة وفضاءً للتنافس والصراع، ليس الاقتصادي فقط، كما يرىٰ هيغل بل السياسي والطبقي أيضاً. هذا الفضاء الذي سيخصه ماركس بفرع معرفي مستقل هو الاقتصاد السياسي.

غير أن الخلاف السابق يبدو أعمق وأشمل مما يظهر في الوهلة الأولىٰ، وهو نتاج لمجموعة من الخلافات بل والتناقضات التي ميزت رؤية ماركس للقضايا والاشكاليات التي طرحها هيغل والتي تتعلق بالحرية والدولة والمجتمع المدني وغايات التطور التاريخي.. الخ. يتضح ذلك من خلال العودة إلى الانتقادات التي وجهها «ماركس» إلى «هيغل» والتي تتمحور حول النقاط التالية:

أولاً: بعكس هيغل يرىٰ ماركس أن الدولة الحرة قد فشلت في حل تناقض جوهري هو صراع الطبقات.

ثانياً: أن الدولة الحرة لا تمثل عالمية الحرية، بل هي مجرد تجسيد لانتصار الحرية بالنسبة للطبقة البرجوازية. وفي الوقت الذي اعتقد فيه «هيغل» إن الاغتراب «Allination» قد تم حله بشكل مناسب عند نهاية التاريخ من خلال الاعتراف الفلسفي بالحرية الممكنة في الدولة الدستورية الحديثة، لاحظ ماركس أن الانسان في المجتمعات الحرة يظل مغترباً عن نفسه، لأن رأس المال ـ وهو من خلق الانسان ـ يتحول إلى سيد الانسان ويتحكم به.

ثالثاً: أن بيروقراطية الدولة الحرة التي اسماها هيغل «الطبقة العالمية» لإنها تمثل مصالح الشعب كله، هي بالنسبة إلى ماركس ممثلة «للمصالح الخاصة داخل المجتمع المدني، أي ممثلة لمصالح الرأسماليين الذين يسيطرون على هذا المجتمع. معنى ذلك إن هيغل لم يحقق «الوعي الذاتي المطلق»، بل كان هو نفسه وبالتالي وعيه نتاجاً لعصره»[30].

غير أن التطورات اللاحقة على كتابة ماركس قد بينت أن المجتمع المدني فضاء للتنافس والصراع بمختلف أشكاله (الاقتصادي ـ السياسي ـ الايديولوجي ـ الثقافي) بين كافة الفئات والطبقات الاجتماعية. وأن محاولات الرأسماليين لممارسة هيمنتهم ونشر أيديولوجيا طبقتهم تقابل بمحاولات نشر الهيمنة المضادة «Counter Hegomomy» التي تمثل الفئات والطبقات المسودة التي تحاول بدورها نشر رؤيتها للعالم وتكوين وعيها الذاتي المستقل. هذه التطورات التي شهدها مفهوم المجتمع المدني، من حيث الدلالة أو المحتوىٰ ستكون موضع اهتمام المفكر الايطالي «انطونيو غرامشي». فكيف نظر غرامشي إلى مفهوم المجتمع المدني، وما هي الدلالات المعرفية ولأيديولوجية المغايرة التي ادخلها على المفهوم، وهل وصل الأمر عنده إلى حدا إجراء قطيعة معرفية ـ كما شاع في الكتابه عنه ـ في تاريخ المفهوم؟.

المجتمع المدني عند انطونيو غرامشي: نقل فضاء المفهوم وخيز استغاله.

يقول غرامشي في أحد النصوص الهامة من دفاتر السجن: «ما نستطيع أن نفعله حتى هذه اللحظة، هو تثبيت مستويين فوقيين اساسيين، الأول يمكن أن يدعى المجتمع المدني، الذي هو مجموع التنظيمات التي غالباً ما تسمىٰ «خاصة» والمجتمع السياسي أو الدولة. هذان

المستويان ينطويان من جهة أولى على وظيفة الهيمنة حيث أن الطبقة المسيطرة تمارس سيطرتها على المجتمع، ومن جهة أخرى تمارس الهيمنة المباشرة أو دور الحكم من خلال الدولة أو الحكومة الشرعية»[٣١].

يحتوي المجتمع المدني عند غرامشي على العلاقات الثقافية ـ الايديولوجية، ويضم كل النشاط الروحي ـ العقلي. وإذا كان صحيحاً ما قاله ماركس من أن المجتمع المدني هو البؤرة المركزية ومسرح التاريخ كله فالمجتمع المدني عند كل من ماركس وغرامشي هو اللحظة الايجابية والفعالة في التطور التاريخي، وليس الدولة كما ورد عند هيغل. غير أن اللحظة الايجابية والفعالة، أي المجتمع المدني، تمثل الظاهرة البنيوية التحتية (القاعدة) عند ماركس، بينما هي عند غرامشي لحظة فوق بنيوية (بناء فوقي). وهذا ما يفسر اهتمام غرامشي الواسع بقضايا الثقافة، واهتمامه الخاص بمفهوم المثقفين، عبر التفرقه الشهيرة التي قام بها بين المثقف التقليدي والمثقف العضوي، ودور الأخير في الهيمنة. في النص المقتطف من «الماضي والحاضر» يتكلم غرامشي عن المجتمع المدني كما يفهمه هيغل وسرعان ما يوضح أنه يعني بالمجتمع المدني «الهيمنة الثقافية والسياسية، حيث تمارس الطبقة الاجتماعية هيمنتها على كامل المجتمع كإحتواء اخلاقي للدولة»[٣٢]. بمعنى أن المجتمع المدني الذي قصده غرامشي عندما أشار إلى هيغل ليس تلك المرحلة اليدائية لإنفجار التناقضات التي يتوجب على الدولة أن تتغلب عليها، لكنها المرحلة النهائية من تنظيم المصالح المختلفة المقدمة من القاعدة كمرحلة انتقالية باتجاه الدولة.

للمجتمع المدني وفق التحليل السابق وجود خاص خارج نطاق الدولة، رغم كونه على علاقة جوهرية بها، أنه الوسيط بين التشكيله

الاقتصادية والدولة، وكلتاهما تخص مرحلة محددة تاريخياً.

يقول غرامشي «بين البنية الاقتصادية والدولة، بما تحتوي عليه الدولة من تشريع وسلطة قمعية، يوجد المجتمع المدني. هذا المجتمع هو الذي يجب أن يتحول جذرياً وواقعياً وليس على الورق عن طريق القانون وكتب العلماء فقط. الدولة هي الآلة التي تستخدم من أجل تطبيع المجتمع المدني مع البنية الاقتصادية، وعلى الدولة أن تقصد القيام بهذه المهمة. من هنا كان على ممثلي التغيير في البنية الاقتصادية أن يقودوا الدولة»[٣٣]. يكشف هذا التصور لتاريخ المجتمعات، عن تشكيلة اقتصادية ومجتمع مدني محايث للدولة ثم منظومة ايديولوجية؛ حيث يشكل المجتمع المدني مع الدولة ما يعرف بالمنظومه السياسية في المجتمع. وبهذا المعنى قال غرامشي «الدولة هي المجتمع السياسي زائد المجتمع المدني»[٣٤] فبينما يحتوي المجتمع المدني على التنظيم السياسي للمجتمع باحزابه ونقاباته وتياراته السياسية، تحتكر الدولة السلطة السياسية عبر أجهزتها ومؤساتها المختلفة. بهذا المعنى تكون العلاقة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي علاقة جدلية. تستمد الدولة عبرها المشروعية من المجتمع المدني من خلال عمل اليات السيطرة والتحكم والتوجيه من جهة، وعبر الاقناع والقبول والرضا من جهة ثانية. يتم ذلك عبر أجهزة وتنظيمات الدولة التي تحاول أن تستمر فعاليتها وشرعيتها بهدف الوصول والتأثير على منظمات وهيئات المجتمع المدني المستقلة نسبياً عن الدولة، رغم ما يربطها، في واقعها، وممارسة حرياتها وحقوقها من روابط مع الدولة. هذه المؤسسات والمنظمات التي تشكل قوام المجتمع المدني تغطي فضاء اجتماعياً واسعاً يمتد من الأسرة إلى التنظيم الانتاجي الخاص، والنقابات والمؤسسات الدينية والمنشآت التعليمية والصحافة والاعلام وصولاً إلى الأحزاب السياسية والبرلمان. وعبر هذه

الهيئات يمارس المجتمع المدني فعالياته ونشاطه على مختلف الصعد، ويحافظ في الوقت نفسه على سمته الخاصة - أي مدنيته - التي تبقىٰ خارج متناول الدولة. والقاعدة المادية لوجود هذا المجتمع هي العلاقات الاقتصادية وأشكال وجودها في مرحلة تاريخية محدده، وهي المرحلة الراسمالية هنا، والتي يشكل الناس على أساسها فئات وطبقات اجتماعية يدعىٰ مجموعها مع مجموع المؤسسات والتنظيمات القائمة في هذا المجتمع البنية السياسية للمجتمع»[٣٥].

المجتمع المدني والهيمنة الثقافية:

لقد ادخل غرامشي قطيعة جديدة في المضمون الدلالي «Semantic» لمفهوم المجتمع المدني، باعتباره فضاء للتنافس الايديولوجي. فإذا كان المجتمع السياسي فضاء للسيطرة السياسية بواسطة القوة / السلطة، فإن المجتمع المدني فضاء للهيمنة الثقافية الايديولوجية. ووظيفة الهيمنة «Hegomony» هي وظيفة توجيهية للسلطة الرمزية التي تمارس بواسطة التنظيمات، التي تدعي أنها خاصة، مثل دور العباده والنقابات والمدارس»[٣٦].. الخ. تتبدىٰ استقلالية الايديولوجيا في الهيمنة الثقافية باعتبارها رؤيا للعالم لا تستمد قدرتها وقوتها من التغلب وفرض السلطة كما هو الأمر في حالة السيطرة، ولا من عقلانية أو منطق مجرد، بل من احتضان كتل المجتمع المتجانسة وأقامة اللحمة بينها. كتب غرامشي حول هذا المعنىٰ في إشارة منه إلى ضرورة أمتصاص القوىٰ الحليفة من أجل «خلق كتلة سياسية اقتصادية تاريخية متناسقة جديدة بدون تناقضات داخلية». وأضاف موضحاً أن سيادة أي طبقة اجتماعية أو تحالف طبقي تستوجب هيمنتها. «أن تفوق أي كتلة اجتماعية يتخذ شكلين اثنين هما: «السيطرة» و«الادارة» الثقافية والاخلاقية (الهيمنة)»[٣٧]. هذه الهيمنة الثقافية لا تعرف مركزاً ولا تأتي عن آلية موحدة، بل هي نتاج نشاط

متعدد المراكز، يقيم تنظيماته وأجهزته خارج الدولة، في فضاء المجتمع المدني تحديداً، في محاولة منها (الهيمنة) لاقامة سياسة للايديولوجيا يكون الهدف منها استعادة المجتمع المدني لحقه في ممارسة شرعيته والوصول إلى سيادته على مكونات وجوده الخاصه. بهذا المعنىٰ يكون غرامشي أول من استعمل مفهوم الهيمنة بمعنىٰ القيادة وايجاد سياسة ثقافية تهدف إلى تنسيق وتوحيد مواقف الفئات والطبقات الاجتماعية؛ كمقدمة لا بد منها لتحقيق السيادة السياسية؛ وذلك من خلال فاعلية الحزب «المثقف الجمعي» وقدرته على تعبئة وحشد كل أصحاب المصلحة في التغيير تحت قيادته كونه يحمل لواء الاصلاح والتغيير ويسعىٰ لنشر هيمنة الثقافية والسياسية على كامل المجتمع المدني. وهكذا يرىٰ غرامشي على غرار «ابن خلدون» أن المطاولة الثقافية هي أساس وشرط نجاح المطاوله السياسية.

غير أن التجارب والخبرات والاجتماعية والسياسية التي تلت كتابات غرامشي وخصوصاً في شرق أوربا تستدعي إعادة النظر نقدياً في العديد من المقولات التي استند إليها غرامشي في إنجاز تحليلاته. في صلب تلك المقولات يقع مفهوم الحزب البروليتاري الذي يمتاز بصفات الدولة الهيغيلة بشموله وتعاليه وقدرته الكلية. فهو المصلح وهو ضامن الاصلاح، وهنا يبرز السؤال: من يضمن صحة الاصلاح الذي يقوم به هذا المصلح الأعظم؟. إن الضمانة الحقيقية التي لم يتحدث عنها غرامشي بصفة محددة هي التعددية الحزبية، سواء تعلق الأمر بالطبقة المسيطرة أو تلك التي تمارس عليها السيطرة؛ هذه التعدديه إذا ما اقترنت بوجود مجتمع مدني قوي وفاعل في الأحداث وموجه للانعطافات التاريخية والاجتماعية الكبرىٰ، هي الضمانه الحقيقة لاصلاح المصلح وتعليم المعلم. إن العلاقة الجدلية بين السلطة السياسية المتمثلة بالدولة، وبين

التنظيمات والأحزاب الممثلة للمجتمع، هي ضمانه عدم تصلب وتكلس النخب الحاكمه وتفردها بالسلطة. وقد تبين أن كل ضعف يصيب المجتمع المدني ومؤسسات ومنظماته المختلفة، يؤدي إلى أضعاف الرأي العام وتراجع الارادة الجمعية، وهنا تأتي البيروقراطية لتكمل هذه الحلقة، التي تؤدي بحزب الطبقة العاملة، الذي يفترض أن يكون اداة تحرير، إلي اعادة انتاج الاستبداد وحذف التعددية. فيصبح هذا الحزب ـ الدولة عقلاً وحيداً ينطوي بذاته على اللحظات كلها من معرفية وسياسية واخلاقية ويصادر الفعل النقدي، والذي هو بحق كما يقول غرامشي، الفعل الوحيد المنتج.

المجتمع المدني والدولة: أشكاليات التلازم والانفصال:

يحتوي الفكر السياسي الغربي الحديث، الممتد من هوبس إلى هيغل، على ثلاث تصورات رئيسية للدولة: الدولة السياسية بوصفها نفي راديكالي / متطرف تلغي وتتغلب على الدولة الطبيعية، وهي بهذا المعنى تجديد بالمقارنة مع مرحلة التطور البشري التي تسبق الدولة (هوبس ـ روسو). والدولة بوصفها حفظ وتنظيم للمجتمع الطبيعي، وهي وفقاً لهذا التحليل ليست بديلاً فقط عن المرحلة التي سبقتها، بل كشيء يقوم بتنشيطها واكمالها (لوك ـ كانط). وأخيراً الدولة بوصفها حفظ وتعالي «Transentendal» لمجتمع ما قبل الدولة (هيغل). وذلك بمعنى أن الدولة برهة جديدة لا تكمل المرحلة التي سبقتها ولا تكون مؤسسة على النفي المطلق. فبينما تستبعد دولة هوبس وروسو إلى حد كبير دولة الطبيعة، فإن دولة هيغل تحتوي على المجتمع المدني باعتباره تاريخية المجتمع الطبيعي عند فلاسفة القانون الطبيعي، تحتوي دولة هيغل المجتمع المدني وتتعالىٰ به محولة الكلانية الشكلية المجردة إلى واقعية عضويه.

وبهذا تكون مختلفة عن دولة «لوك» أيضاً التي تحتوي المجتمع المدني (التي يفهمها لوك على أنها المجتمع الطبيعي) لا لتتعالىٰ به وإنما لتسوغ وجوده وأهدافه[٣٨]. وبالمقارنة مع العناصر الثلاثة المذكورة يمكن اشتقاق العناصر الاساسية في مذهب ماركس عن الدولة وهي:

١ـ الدولة بوصفها جهازاً قمعياً (عنف مركز ومنظم في المجتمع)، وهذا هو المفهوم الاداتي للدولة التي هي على طرف النقيض من الدولة الاخلاقية المطلقة.

٢ـ الدولة بصفتها وسيلة للطبقة المسيطرة وفقاً للقول الشائع «أن الدولة هي أداة سيطرة طبقة على طبقة أخرى» وانتشاره في الأدبيات الماركسية الحديثة.

٣ـ الدولة بوصفها ظاهرة فرعية أو ثانوية بالعلاقة مع المجتمع المدني، لسيت الدولة هي التي تكيف وتنظم المجتمع المدني، بل المجتمع المدني هو الذي يكيف وينظم الدولة. بهذا نكون أمام تصور غرامشي للدولة الذي يرىٰ أن الدولة ليست منتهية بذاتها ـ وفقاً للتصور الماركسي المعروف حول نهاية الدولة ـ بل كجهاز وأداة[٣٩]. والدولة بهذا المعنىٰ مشروطة بالمجتمع ومتفرعة عنه، إنها ليست مؤسسة سرمدية، بل هي مؤسسة انتقاليه (بمعنى الجهاز والاداة) حيث يرتبط باختفائها بالمجتمع الذي تسيطر عليه. وهذا ما سماه غرامشي «الدولة الموسّعة» أي المنظومة السياسية بشقيها المدني والسياسي.

يمكن للمجتمع المدني إذاً أن يكون مسانداً للدولة أو معارضاً لها. في الحالة الأولىٰ يشكل المجتمع المدني مصدر الشرعية عبر مشاركة منظماته وفئاته الاجتماعية المختلفة في صنع القرار. أما في الحالة الثانية التي تتصدىٰ الدولة بجهازها ومؤسساتها القمعية لكل أشكال الاضطراب والثورة، تبدو الدولة وكأن المجتمع هو الذي وجد من أجلها لا

العكس. ملاحقة التجمعات والتنظيمات المدنية بشتىٰ وسائل الرقابة والقرارات التي تأخذ في النهاية صيغة حقوقية شرعية هي القوانين والأوامر. بهذا المعنى يقول عالم الاجتماع ماكس فيبر «الدولة هي احتكار العنف الجسدي المشروع» والدولة بهذا المعنى اداة تنظيم تنطوي على ثنائية السلطة والجهاز[٤٠].

نلاحظ مما سبق تداخل وتفاعل الدولة والمجتمع المدني عبر توافقهما تارة وعبر تعارضهما تارة أخرىٰ، فالدولة تنظم تعاملات الأفراد من خلال القوانين والقواعد، كما أن المصالح الخاصة يمكن أن تخترق نظام الدولة وتحتل وظائف معينة فيها[٤١]. والعلاقة الجدلية المبنية على الحوار والاعتراف بالآخر، القائمة بين السلطة السياسية الممثلة بالدولة وبين التنظيمات السياسية والأحزاب الممثلة للمجتمع، هي ضمانه عدم تصلب النخب الحاكمة وتفردها بالسلطة.

ثمّة تطور مثير للاهتمام أخذ يفصح عن نفسه فيما يخص العلاقة بين الدولة والمجتمع. فبعد أن استحوذت الدولة ولفترة طويلة على اهتمام الباحثين والمفكرين (هوبس ـ هيغل ـ ماركس ـ لينين ـ ماكس فيبر ـ ريمون آرون. .الخ) لدرجة أصبح الحديث ممكناً عن ظاهرة الأعجاب بالنموذج الدولتي (سلباً أو ايجاباً) وحصر الاهتمام بالدولة على حساب أشكال الممارسة الاجتماعية الأخرى سمة عامة لهذه الكتابات[٤٢]. أخذ الاهتمام ينصب تدريجياً على اكتشاف الممارسات الاجتماعية حتى تبوأت موضوعات مثل: الحركات الاجتماعية والطلابية والنسوية مكان الصداره في الدراسات السوسيولوجية والسوسيوسياسيه المعاصرة. فمع غرامشي ودراساته عن المجتمع المدني والمثقفين بدأ تحول وجد استطالاته في دراسات مدرسة فرانكفورت (ادرنو ـ ماركوز ـ هابرماس) والكتابات النقدية في أوربا وخصوصاً في فرنسا التي بدأت فتوحات

جديدة في الانثروبولوجيا البنيويه واللسانيات والتأويلية وصولاً إلى الابستمولوجيا التي اعادت الاعتبار للمعرفي بمواجهة الايديولوجي.. وصولاً إلى التركيز على الرأسمال الرمزي واعادة الاهتمام للفاعلين الاجتماعيين في دراسات عالم الاجتماع الكبير بيربورديو. هذه التطورات وما رافقها من اهتمام واسع بحقوق الإنسان وحرياته قد جعل من الديمقراطية أحد مرتكزات الفكر الوسيولوجي المعاصر الذي حاول إعادة اكتشاف مزايا الليبرالية من جديد؛ بل وأكثر من ذلك أخذ الحديث يتسع ليطال أشكالاً جديدة من التنظيم الاجتماعي تتجاوز الأفق الليبرالي رغم تأسيسهاعليه. هكذا عبرت كتابات «جون رولز» في مؤلفه «نظرية العدالة»[13] وآراء «نعوم تشومسكي» في كتابه «ردع الديمقراطية» وغيرها.. الخ، عن نزوع متزايد باتجاه توسيع آفاق الفهم الديمقراطي، عبر ربطه بالعدالة الاجتماعية ومعالجة المشكلات التي تعترض الديمقراطية بمزيد من الديمقراطية[14]. وذلك بغية استنباط أشكال جديدة من الفهم والممارسة تبقىٰ مفتوحة على مختلف الممكنات.

المجتمع المدني وآفاق التطور الديمقراطي:

لن تقوم هذه الدراسة بعرض تاريخي لأشكال الحكم الديمقراطي، كما ظهرت وتم تداولها في العديد من تجارب الشعوب. كما وأنها لن تتوقف عند اشتقاقها اللغوي كما ورد عند اليونان، رغم ما لعرض كهذا من فوائد من الناحيتين المفاهيميه والتاريخية، كون هذا التحليل متوفر في معظم الكتب والدراسات التي تناولت المسألة الديمقراطية. إن ما ستحاوله هذه الدراسة هو تبيان الخصائص والأسس العامة التي تشكل قوام الديمقراطية، والتغيرات التي طرأت على هذا المفهوم من حيث الشمول والتضمن، للتوقف بالتالي عند أهم الانتقالات الدلالية التي يعود لها الفضل إلى وصول الديمقراطية بفهمها المعاصر إلى ما هي

عليه. بعد ذلك سنحاول استكشاف راهنية العلاقة التي تربط الديمقراطية بالمجتمع المدني وآفاق تطورها؛ من خلال الاجابة على السؤالين المركزيين التاليين: ما هي الأبعاد الديمقراطية التي تنطوي عليها ممارسات المجتمعات المدنية المعاصرة، أي اكتشاف مدى تأصل التقاليد الديمقراطية داخل بنى المجتمعات المدنية المعاصرة، ثم بينها وبين الدولة؟ والسؤال المكمل الثاني هو ما هي ممكنات استنباط أشكال وعلاقات ديمقراطية جديدة داخل بنى كل مجتمع مدني على حده، والتي تجسد الخصوصية الاجتماعية والحضارية لكل مجتمع. بمعنى ما هي امكانيات وقدرات المجتمع المدني على ابتكار استجاباته وحلوله ورفع سوية ادائه الديمقراطي تبعاً للمستجدات؟.

إذا كانت الديمقراطية في أحد أهم وجوهها هي الدور الذي يقوم به الناس لإختيار نموذج الدولة التي تحددالحقوق والواجبات لكل المواطنين طبقاً للتشريعات والقوانين (الدستور)، فإن وجود الديمقراطية وتعميقها متوقف على القيام بهذا الدور(٥).

وبالعودة إلى الأسس التي قامت عليها الليبرالية بوجهيها السياسي والاقتصادي والتي يمكن تكثيفها بحرية التملك وحقوق المواطن وحرياته العامة (حرية الرأي والتعبير، حرية العقيدة والتحزب) حق الإنتخاب الشامل للبالغين، البرلمان التمثيلي مع بعض الامتداد الرقابي والتنفيذي والقضائي.. الخ. والتي تشكل الأرضية الاساسية التي تطورت منها أشكال التنظيم الديمقراطي المختلفة، يتكشف الارتباط الواضح بين الليبرالية والديمقراطية، بالرغم من التغييرات التي رافقت ظهور البرجوازية وتطوزها، من مرحلة المنافسة «دعه يعمل دعه يمر» إلى مرحلة السيطرة الشمولية المسماة المرحلة الامبريالية. غير أن الليبرالية من وجهة نظر نقادها تعبير عن المساواة الشكلية والمجردة، أي المساواة

القانونية بين المواطنين، مما يكفل حرية الأقوياء والمالكين، ويبقي على الطابع التناحري للفئات والطبقات الاجتماعية ويضفي في نفس الوقت الصفة القانونية على الاستغلال الذي يمارس داخل المجتمع الليبرالي.
إن الانتقادات السابقة على أهميتها وصحة الكثير من الاعتراضات التي تثيرها لا ينبغي أن تقلل من أهمية الانجازات الديمقراطية التي حققتها المجتمعات الرأسمالية الغربية، والتي جاءت في الغالب الأعم، نتيجة صراع طويل خاضته المجتمعات المدنية في تلك البلدان. إضافة إلى أن أهم المكتسبات الديمقراطية قد جاءت كإضافة متأخرة إلى سوق المجتمع التنافسي والدولة الليبرالية[٦٦]. ويكفي للتدليل على ذلك أعطاء فكرة عن بدايات التطور كما ظهرت في انكلترا والولايات المتحدة ومن ثم في فرنسا. ذلك التطور الذي كان حافلاً بالصراع السياسي والاجتماعي بل والثورات الاجتماعية المتعاقبة. كانت التجليات الأولى للديمقراطية محددة ومقتصرة على طبقة واحدة في المجتمع، هي الطبقة البرجوازية (التجارية ـ الصناعية) التي عارضت امتيازات النبلاء والملوك.
فالثورة التي اندلعت في انكلترا ١٦٦٨ والتي اطاحت بالملك جيمس الثاني قد أصدرت ما سمي بقانون الحقوق «The Bill of rights» سنة ١٦٨٩. أن أهم النصوص التي احتواها هذا القانون هي:

١ـ التزام الملك باحترام القانون، فالملك ليس فوق القانون.

٢ـ لا ضريبة إلا بالقانون.

٣ـ حرية انتخاب البرلمان وحرية أعضائه في المناقشة داخله (فكرة الحصانة البرلمانية).

٤ـ إيجاد نظام المحلفين كضمانة لعدالة الأحكام القضائية[٦٧]. بعد ذلك بحوالي قرن صدر الدستور الامريكي سنة ١٧٨٧ ليؤكد نفس المبادىء السابقة: سيادة القانون، الأمن الشخصي، لا ضريبة دون

قانون، واضاف إلغاء الالقاب.. الخ. وبعد هذا التاريخ بفترة وجيزة صدر اعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي الذي بالاضافة إلى تأكيده المبادىء السابقة نصّ ولأول مرة على احترام حرية الرأي والعقيدة وحرية الكلمة والصحافة. تلك هي بدايات التطور الديمقراطي التي تشكو الكثير من النواقص والثغرات. فمثلاً كفل قانون الحقوق في انكلترا حرية الرأي للبروتستانت فقط، ولم يتم القضاء على الرق في أمريكا إلا بعد حرب أهلية طويلة ١٨٦٥. وقد بقي حق الانتخاب في فرنسا قاصراً على أصحاب الملكية ومن يدفعون حداً أدنىٰ من الضرائب. مما يدفع بمن عرفوا بالمساواتيين «The Levellers» في كل من فرنسا «بابوف» وانكلترا في عهد «كرومويل» إلى المطالبة بحق الناس جميعاً في المواطنة والانتخاب[٤٨]. وقد شهدت فرنسا ثلاث ثورات متتالية في قرن واحد تستهدف ترسيخ الديمقراطية في الأعوام: ١٨٣٠ـ ١٨٤٨ـ ١٨٧١ حيث قامت كومونه باريس. هكذا طرحت الليبرالية الحرية الفردية كاساس فلسفي لنظامها، والحرية الاقتصادية كاسلوب مميز له ولكن يبقىٰ السؤال قائماً: ماذا عن نظام ليبرالي يعتمد تعدد الأحزاب ويمارس في الوقت نفسه الاضطهاد الاجتماعي ويطيح بمطلب العدالة الاجتماعية؟.

لتحقيق مقاربة أوضح، نرىٰ أنه من الأهمية بمكان التمييز بين الليبرالية الكلاسيكية التي كانت سلاح البرجوازية المتوسطة في صراعها ضد الاقطاع، ذات الطابع التقدمي بالمعنى التاريخي، وبين الايديولوجيا الليبرالية التي تستغل الحرية الاقتصادية لتعزيز الهيمنة الرأسمالية. وما يترتب على هذا التمييز من ضرورة الفصل بين أسس الفكر الغربي الحديث القائم على العقلانية والتعددية والنزعة الانسانية وبين الايديولوجية الأوربية المتمركزة حول نفسها، والتي تقود الغرب في مرحلة تطوره الامبريالية بمواجهة شعوب العالم الأخرىٰ. ولكي لايطال

اعتراضنا الأولىٰ من موقع الثانية نرىٰ ضرورة الفصل بين المستوىٰ الايديولوجي والمستوىٰ الابستمولوجي في منظومة الغرب الفكرية، بالرغم من الترابطات الخفية والمعلنة بين المستويين، وذلك بالنظر إلى أهمية المعطيات المعرفية، وغنىٰ تجارب شعوب هذه البلدان بما يمكّن من الاستفادة منها ومقاربتها نظريا بشكل أفضل.

مراجع الفصل الثاني وهوامشه:

1- Bobio, Norberto: «Gramci and the concepet of civil society» in: John Keaneced. civiL society and the stat, London, 1988,P.80.

٢ـ هيغل: مبادىء فلسفة الحق، ترجمة تسيير شيخ الأرض، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٤، ص٢٢٢.

٣ـ المرجع السابق: ص ٢٣١.

٤ـ المرجع السابق: ٢٣٢ـ ٢٣٣.

٥ـ المرجع السابق: ص ٢٣٤.

٦ـ انظر: هربرت ماركوز: العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرة الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٠، ص٢٠٧.

٧ـ انظر: هيغل، مبادىء فلسفة الحق، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٤.

٨ـ المرجع السابق: ص ٢٤٥.

٩ـ المرجع السابق: ص ٢٣٩ـ ٢٤٠.

١٠ـ انظر: ماركوز: العقل والثورة، ص ٢٠٠٨.

١١ـ المرجع السابق: ص ٢١١.

١٢ـ هيغل، مبادى فلسفة الحق، ص ٢٥٧ـ ٢٥٩.

١٣ـ المرجع السابق: ص ٢٦٩ـ ٢٧٠.

١٤ـ المرجع السابق: ص ٢٧٢.

١٥ـ انظر: ماركوز العقل والثوره، ص ٣١٢.

١٦ـ المرجع السابق: ص ٢٨ ـ ٢٩.

١٧ـ المرجع السابق: ص ٣٧.

١٨ـ المرجع السابق: ص ٢١٨.

١٩ـ انظر: هيغل: أصول فلسفة الحق، ترجمة أمام عبد الفتاح أمام، الجزء الأول، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣، ص ٥٩.

٢٠ـ انظر: المرجع السابق: ص ٦١.

٢١ـ ماركس، انجلز: الايديولوجيا المانية، ترجمة فؤاد دايوب، دار دمشق، دمشق ٢٢ـ انظر: الزغل، عبد القادر: مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية، غرامشي وقضايا المجتمع المدني (ندوة القاهرة) ١٩٩٠، ص ١٤٩ـ ١٥٠.

٢٣ـ ماركس: انجلز: الايدلوجيا الالمانية ص ٨٤ـ ٨٥.

٢٤ـ انظر: هنا، غانم: الفلسفة الاجتماعية (دراسات اولية) في جامعة دمشق، دمشق ١٩٩٠ ص ٨٦٠.

٢٥ـ ماركس، انجلز: الايديولوجيا الالمانية ص ٨٧.

٢٦ـ انظر: الطاهر لبيب وأخرون، المجتمع المدني، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ١٩٨١.

٢٧ـ انظر: ناصيف نصّار: في محاضرة عن المجتمع المدني القيت في الأسبوع الثقافي الثاني الذي نظمه قسم الدراست الفلسفية والاجتماعية في كلية الآداب بجامعة دمشق (٢٢ـ ٢٩) نيسان ١٩٩٥، حيث كان المحاضر يرىٰ تطابقاً بين مجتمع المدينة والمجتمع المدني.

٢٨ـ ماركس، كارل: مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة انطون حمصي، دمشق، ١٩٧٠ وقد ورد الشاهد في المادية التاريخية، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٥ ص ١٢٢. في مقدمة كتاب «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي».

29- Bobio, Norbirto civil socty in Gramci, 1988, P.72.

٣٠ـ انظر: فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ، ترجمة محمد علي هاشم، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٩٣، ص ١١٨ـ ١٢١

انظر أيضاً لمزيد من الاطلاع حول هذه القضية:

- Hegel: «The philosophy of Right» [1] Emg. Tran. by T.M.Knox, P.14

- هيغل أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة أمام عبد الفتاح أمام، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣.

- Jean. L.cohen: «Class and civilsocitey» Theory of Democracy,Londom, 1984.

- Urry, John: the Anatomy of capitalist societies, London, 1981. PP.63-79.

31- Norbirtom Bobio: Gramsci and the conce pet of civil society, PP.82- 83.

32- Bobio: Ibid: P,84.

٣٣ـ غرامشي، انطونيو: قضايا المادية التاريخية، ترجمة فواز طرابلس، بيروت، ١٩٧١، ص ٥٩.

انظر أيضاً: هنا، غانم: الفلسفة الاجتماعية (دارسات أوليه)، جامعة دمشق، ١٩٩٠، ص ٨٠.

٣٤ـ هنا: المرجع السابق: ص ٨١.

٣٥ـ انظر هنا: المرجع السابق: ص ٨٥.

٣٦ـ انظر: الزغل، عبد القادر: المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية، غرامشي وقضايا المجتمع المدني ١٩٩٠، ص ١٥١.

٣٧ـ بيوتي: جان مارك: فكر غرامشي السياسي، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٧٥، ص ١٤. لإطلاع أفضل على مقولة الهيمنة عند غرامشي انظر:

38- Bobio:Idid: P.79.

49- Bobio: Ibid: PP.76- 77.

٤٠- انظر: هنا، غانم: الفلسفة الاجتماعية: ص ٨٦.

٤١- حول المجتمع المدني والدولة انظر:

- Kra der, Lawre: Dialectic of civil society, Amsterdam, 1976. PP.32- 46.

٤٢- انظر علي الكنز: من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية ندوة بيروت عن المجتمع المدني والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢ ص٢١٥.

الديمقراطية - مركز دارسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص٣٢ وما بعد.

٤٣- انظر: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة،

٤٤- حول ربط الديمقراطية بالعدالة الاجتماعية انظر:

-JoHN, RAWIS: Atheory of Justice, Harvard University, 1978 pp. 54-114.

٤٥- انظر الديمقراطية والفلاسفة: بنجامين باربر، ترجمة اسحق عبيد، الثقافة العالمية، العدد ٧٠، السنة الثانية عشرة، أيار/مايو ١٩٩٥ ص٤٠، وهي فصل من كتاب للمؤلف بمناسبة مرور ألفين وخمسمائة عام من عمر الديمقراطية. العنوان الأصلي للمقال:

- 2500 years of Democracy- theory and practice- Democracy an the philosohpers, History Today, August, 1994.

انظر:

46-Heller, Agnes: on Formal Democracy, in: John Keane: civil society and the state, New York, 1988, p.129.

47-Iibel pp.121-142.

٤٨- انظر إسماعيل صبري عبد الله: المقومات الاقتصادية والاجتماعية في الوطن العربي، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي (ندوة) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٣، ص١٠٨.

٤٩- المرجع السابق: ص١٠٩. وقد قمنا بمقارنة المعطيات الواردة في هذا البحث ودققناها بالرجوع إلى: جون لوك: رسالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، بيروت، ١٩٥٩، ص١٣٧ وما بعد.

الباب الثاني:

المجتمع المدني في الفكرالعربي المعاصر ويتضمن:

الفصل الثالث: المجتمع المدني في العالم العربي.

الفصل الرابع: الفكر العربي المعاصر والعلمانية.

الفصل الثالث

المجتمع المدني في العالم العربي.

- الملامح الاساسية لبنية المجتمع العربي.
- مفهوم المجتمع المدني في الفكر العربي المعاصر. التأصيل النظري ومشكلة المرجعيه.
- قراءة في نماذج من الفكر العربي حول مفهوم المجتمع المدني.
- نقد العوائق المعرفية والايديولوجية لمفهوم المجتمع المدني.

الفصل الثالث

الملامح الاساسية لبنية المجتمع العربي المعاصر:

للمجتمع العربي سمات عامة، تجعله في عداد ما يسمى بالبلدان النامية، من أهمها بنية اقتصادية اجتماعية متخلفة ومشوهة، تتمثل في مجموعة من المؤشرات كازدواجية القطاع الانتاجي (تقليدي - حديث) وعرضته للنهب الاستعماري، ثم التبعية التي كرست السيطرة الاقتصادية للغرب «التي انتقلت من سلب المواد الأولية والثروات الطبيعية، إلى تصدير البضائع، إلى تصدير الرساميل، إلى تصدير التكنولوجيا الحديثة وما يتبعها من خبراء وفنيين واداريين. وأخيراً إلى تصدير المستهلكات الترفية لامتصاص كامل فائض المنتوج الاجتماعي»[1]. بالاضافة إلى ما ساد في هذه المجتمعات من تمايز في توزيع الثروة وضعف الانتاجية، وما نجم عنه من تكريس للتخلف وإعادة انتاج أشكال متجددة من التبعية وتثبيت المزيد من التفتيت والتجزئة، مع عجز واضح من الخروج عن هذه الدائرة.

غير أن هذا الجانب المتأزم من واقع البلدان العربية والنامية عموماً، يخفي قيمة التحولات والانجازات التي حققتها على مختلف الصعد. فمنذ الاستقلال حدثت تحولات نوعية هامة قادتها حركات التحرر الوطني، تجسدت في تغيرات أساسية في مجالات التعليم والصحة والاصلاحات الزراعية وإعداد خطط تنموية لحل المشكلات القائمة، بحيث أشارت الأحداث إلى اتجاه سير ايجابي. غير أن تحولات أخرى على الصعيدين الاقليمي والعالمي بدءاً بهزيمة حزيران ١٩٦٧، وتراجع المد القومي، وزيادة نفوذ الدول النفطية، وصولاً إلى تفكك الاتحاد

السوفييتي، وحرب الخليج الثانية، وما نجم عن هذه الحولات من زيادة الهيمنة الامريكية وظهور ملامح النظام العالمي الجديد، إضافة إلى تدويل رأس المال، وتعميق التقسيم الدولي للعمل والثروة بين الشمال والجنوب؛ مع وضع غير متكافىء للتجارة الدولية؛ قد أدت إلى انهاء الآمال المبينة على خطط تنموية طموحة، فاستفاقت هذه البلدان على مزيد عن المشكلات الموروثة والمتجددة، كتهديد أمنها الغذائي، لا بل تهديد سيادتها ووجودها المباشر. وفي خضم هذه التحولات العميقة وجد المجتمع العربي نفسه - على غرار العديد من مجتمعات العالم النامي - منهمكاً في البحث عن دور ومكان له على خارطة العالم المعاصر. وحملت أوجه الأزمة هذه أشكال تعبير لها في البنية الثقافية التي تناولت تلك المستجدات من خلال تعدد الآراء والاتجاهات والمشاريع. ولإلقاء المزيد من الضوء على البنية الاجتماعية العربية من خلال بعض المؤشرات الكمية، سنحلل المعطيات الاجتماعية المقارنة الصادرة عن الإمم المتحدة سنة ١٩٩١ من خلال الجدول الاحصائي التالي: [٢]

جدول رقم (١) المصدر:

United Nations, World development Report, 1991

	الأقطار العربية	الدول السائرة في طريق النمو	العالم المصنع
الدخل الوطني بالمقارنة مع عدد السكان (بالدولار الامريكي)	١٨٢٠	٧١٠	١٢٥١٠
عدد السكان (بالملايين ١٩٦٠	١٢٠	٢٠٧٠	٩٥٠
١٩٩٠	٢٧٠	٤٠٧٠	١٢١٠
٢٠٠٠	٣٤٠	٤٩٨٠	١٢٧٠
نسبة النمو الديمغرافي ١٩٦٠ ـ ١٩٩٠	٢,٧	٢,٣	٠,٨
١٩٩٠ ـ ٢٠٠٠	٢,٦	٢,٠	٠,٥
نسبة اليد العاملة للسكان (بالمئة)	٣٠,٧	٤٣,٩	٤٨,٥
نسبة اليد العاملة الزراعية ١٩٦٥ـ ١٩٨٥	٦٣	٧٢	٢٢
نسبة اليد العاملة النسوية (بالمئة)	١٥,١	٣١	٤٠
نسبة السكان الحضريين بالمئة ١٩٦٠	٣٠	٢٢	٦١
١٩٩٠	٥٣	٣٧	٧٣
٢٠٠٠	٦٠	٤٥	٧٥
نسبة غير الاميين من الكبار (بالمئة) ١٩٧٠	٣٤	٤٦	-
١٩٨٥	٥٣	٦٠	-
نسبة التمدرس (بالمئة): الابتدائي ١٩٧٠	٥٠	٥٥	-
نسبة التمدرس (بالمئة) الثانوي ١٩٧٨	٧١	٧٠	-
نسبة التمدرس (بالمئة) الجامعي ١٩٨٨	١١,٩	٦,٥	٣٣,٨

يستدعي التحليل السيسولوجي للمعطيات السابقة، التحفظ على مجموعة من المؤشرات بسبب ضعف دلالتها وعدم تمثيلها للواقع بدقة. فمؤشر الدخل الوطني مثلاً، والذي يستند إلى تقسيم الدخل العام على عدد السكان يصبح ذا مصداقية ضعيفة بسبب دمجه الدول العربية الغنية مع الفقيرة، كما وبسبب تفاوت الكثافة السكانية بين بلد عربي وآخر (الكويت ـ مصر)، وأخيراً بسبب اعتماده على المتوسط الحسابي الذي يتجاهل تفاوت الثروة وتمركزها، سواء داخل البلد الواحد أو بين البلدان المختلفة، وهذا ما ينطبق على البلدان النامية والمصنعة أيضاً. ولكن على الرغم من التحفظات السابقة تبقىٰ بعض المؤشرات دالة بشكل عام. يتبين من الجدول السابق أن نسبة اليد العاملة بالنسبة لمجموع السكان منخفضة في العالم العربي ٣٠,٧٪ في حين تشكل ٤٣,٩٪ في البلدان النامية، وتصل إلى ٤٨,٥٪ في البلدان الصناعية. وكذلك الحال بالنسبة إلى نسبة اليد العاملة النسوية التي ـلا تتجاوز ١٥,١٪ في العالم العربي، في حين تبلغ ضعف ذلك في باقي البلدان النامية ٣١٪ وتصل إلى ٤٠٪ في البلدان الصناعية. بعكس مؤشرات التعليم الايجابية خصوصاً في المرحلة الجامعية، فبينما تصل نسبة التعليم الجامعي عام ١٩٨٨ إلى ١١,٩٪ في العالم العربي، ما تزال ٦,٥٪ في بقية البلدان النامية، في حين تصل إلى ٣٣,٨٪ في البلدان الصناعية.

تطرح مشكلة التزايد الديمغرافي السريع ٢,٦٪ مقابل ٢,٣ في بقية البلدان النامية و٠,٥٪ في العالم المصنع وارتفاع نسبة الشباب واليافعين والإطفال في المجتمع العربي، وما ينجم عنهما من مشكلات السكن والخدمات والتوظيف وزيادة نسبة البطالة، إضافة إلى ظهور فئات هامشية جديدة، وتوسع احزمة البؤس حول العواصم والمدن الكبرىٰ،

تطرح تلك المستجدات بروز فاعلين اجتماعيين جدد (الشباب ـ النساء)، حيث يتوقع أن يصل سكان الوطن العربي في العام ٢٠٠٠ إلى ما يقارب ٣٠٠ مليون نسمة معظمهم من الشباب وصغار السن. وبالفعل فالشباب الذين تلقوا أشكالاً جديدة من التنشئة الاجتماعية ضمن المؤسسات التعليمية الحديثة (مدرسية ـ جامعية) إضافة إلى التنوع الذي شهدته الفئات الوسطى العاملة في قطاع الخدمات من اساتذة وصحفيين ومحامين وأطباء وموظفين قد أدى إلى بروز فاعلين اجتماعيين جدد. ففي أقل من نصف قرن من التنمية، حتى لو كانت مشوّهه، تعقدّ التنظيم الاجتماعي وتنوّع أكثر وتعددت فضاءات العمل والحياة(*). لقد أبرز التطور الأفقي للممارسة الاجتماعية أن هذه المؤسسات والهياكل الاجتماعية الجديدة لا تكتفي بالأشكال التقليدية للصراع، المبنية على السيطرة والقوة، من هنا ظهرت الحاجة إلى اعادة التفكير بالاقناع وحل النزاعات عبر الشرعية والقوانين[3]، أي أنها أظهرت الحاجة إلى ثقافة وسياسة العقد الاجتماعي، بمعنى تنامي المشاركة والتبادل بصورة تؤدي إلى تقليص آلية السيطرة والإكراه، حيث تتأسس الشرعية السياسية على مبدأ المصلحة الاجتماعية والتاريخية للأمة، إذا اردنا التفاؤل بمشروع نهوض عربي لا بد منه في عالم يتزايد توجهه نحو التكتل والتحالف والتنسيق، وتتضائل فيه باستمرار أهمية الكيانات الصغيرة وتزداد هامشيتها.

(*) للمزيد من المعلومات حول بنية المجتمع العربي المعاصر يمكن العودة لكتاب حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر، دراسة استطلاعية ميدانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤، وكذلك دراسة هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت، ١٩٨١، والذي يركز فيها على البنية البطر يركية للمجتمع العربي.

مفهوم المجتمع المدني في الفكر العربي المعاصر:
التأصيل النظري ومشكلة المرجعية.

لعل من المفارقات القول أن الفكر العربي لم يتعرف على مفهوم المجتمع المدني بحد ذاته، بل جاء هذا التعرّف عبر الاهتمام المتزايد الذي لاقته مؤلفات انطونيو غرامشي في العالم العربي بعد السبعينيات. حيث دخلت مفاهيم: المثقف العضوي، المثقف التقليدي، الكتلة التاريخية، المجتمع المدني، الهيمنة.. الخ ضمن ما يسمىٰ المنظومة المفاهيمية الغرامشية. وبدرجة أقل مفردات الفلسفة والفكر الليبرالي عبر ترجمة بعض أعمال الفلسفة الكلاسيكية (العقد الاجتماعي لروسو، في الحكم المدني لجون لوك). مما يعني أن الفكر العربي لم يتعامل مع المفهوم قبل تلك الفترة باعتباره ظاهرة مستقلة بحد ذاتها، لا على مستوىٰ التأصيل النظري ولا على مستوىٰ الاستخدام الاداتي الايديولوجي.

وبالتوازي مع ذلك، بدأ مفهوم المجتمع المدني يتسرب إلى الفكر العربي المعاصر بدءاً من ثمانينات هذا القرن وخصوصاً في بلدان المغرب العربي، حيث نوقش هذا المفهوم بغرض التفكير في ظروف التحول من الحزب الواحد إلى التعددية[٦] (تونس، الجزائر) ولعل أوضح استخدام لمفهوم المجتمع المدني بالمعنى الغرامشي، يمكن رصده في فصول كتاب «الفلسفة الاجتماعية» للدكتور غانم هنا، والذي ركز فيه الاهتمام على تقصي الفرق بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، وحدد فيه مكونات المجتمع المدني وخصوصية الفهم الغرامشي له من منظور الفلسفة النقدية[٧]. هذا بالاضافة إلى الندوة التي عقدت في «حمامات الأنف» بتونس حول المجتمع المدني شارك فيها الطاهر لبيب وآخرون. ثم توالى الاهتمام بالمفهوم لينتقل إلى حقل التداول الواسع

على صفحات المجلات والصحف وتعقد ندوات خاصة لمناقشته كما حدث في ندوة القاهرة ١٩٩٠، وندوة بيروت ١٩٩٢. وغيرها.

ليس المقصود إجراء مسح شامل لمفهوم المجتمع المدني وإشكال تجليه المختلفة في الفكر العربي المعاصر، بل المقصود هنا، الوقوف على أهم المحطات، وتقصي أشكال التواجد الأكثر فاعلية ودلالة لمفهوم مازال في طور التكون في الثقافة العربية. وهذا يفسر جزئياً الاختلاف على مكوناته ومحتواه الاجتماعي. بل الاختلاطات وسوء الفهم الذي ميز التعامل به، عند العديد من المثقفين والمفكرين العرب.

ولكن ما هي الرهانات النظرية التي رافقت ظهور مفهوم المجتمع المدني في الخطاب السوسيولوجي والسياسي مع بداية الثمانينات؟. يتعلق الرهان النظري الأول بالإنتقال من الحزب الواحد إلى التعددية الحزبية وما رافق ذلك من اهتمام متزايد بالعملية الديمقراطية. في حين ينبثق الرهان الثاني من التقاء حركة التفكير النظري بحركة المجتمع، ليكشف الطابع المزدوج لمفهوم المجتمع المدني؛ فهو من جهة جملة من المحددات السياسية والايديولوجية ولكنه قابل للتحديد علمياً من خلال مجموعة من المؤشرات الكمية من جهة أخرى. أي أنه يوضح الأشكال المتجددة للممارسة السياسية (الأحزاب ـ الجمعيات ـ النشاط الديمقراطي)، كما أنه مكان / فضاء جديد للتحليل، يمكن من خلاله رصد التغيرات في البنىٰ الاجتماعية وإنماط الحياة والسكن والسلوك.. الخ[6]. أن هذه الانماط من العلاقات الاجتماعية، التي تنمو باتجاة المصلحة الواعية والانتماء الطوعي بدلاً من أشكال التضامن الاجتماعي التقليدية، تشير إلى بروز ثقافة العقد والتي يمكن التدليل عليها من خلال انتشار أشكال مجتمعية جديدة في بعض القطاعات وفي بعض الأقطار

العربية[*] . أما آخر الرهانات النظرية فهو نتاج ما حدث لنموذج الدولة السوفيتية من انهيار وما رافق ذلك من عودة لنقاش المسائل الوطنية والديمقراطية مع التركيز على القضية الثقافية واعطائها الدور الأكبر في التحليل. وقد بدأ العديد من المثقفين في أوربا والعالم العربي، خصوصاً من ذوي النزوع اليساري، باكتشاف مزايا الليبرالية من جديد، مما أفضىٰ إلى عودة واسعة إلى غرامشي نقاشاً وترجمة، إضافة إلى مفكرين آخرين، وسمح للفكر العربي بالتعرّف على آفاق نظرية جديدة كان مهملاً لها في السابق[7].

وقبل التعرف على مفهوم المجتمع المدني كما تجلىٰ وتم تداوله في الخطاب العربي المعاصر، والتوقف عند أهم محطاته وتوظيفاته وأخيراً مكوناته المعرفية والايديولوجية، لا بدّ من الانطلاق من تعريف أولي اجرائي يهدف إلى توضيح وضبط الأسس التي يقوم عليها، خصوصاً وأن شيوع استخدامه قد زاد من تشوشه واضطرابه وحجب ضرورات التفكير في تأصيله النظري، وغيبّ إلى حد بعيد امكانية تناوله النقدي. يٌعرَف المجتمع المدني على نحو اجرائي بأنه جملة «المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال عن سلطة الدولة لتحقيق أغراض متعددة منها: أغراض سياسية كالمشاركة في صنع القرار على المستوىٰ القومي، ومثال ذلك الاحزاب السياسية، ومنها أغراض نقابية كالدفاع عن المصالح الاقتصادية لأعضاء النقابة. ومنها أغراض مهنية كما هو الحال في

(*) إذا اتخذنا الجزائر كمثال، نلاحظ أن هناك أكثر من ٢٥,٠٠٠ خمس وعشرون ألف جمعية مستقلة تكونت في ظروف السنتين السابقتين بعد أحداث تشرين الأول ١٩٨٨ واندثار نظام الحزب الواحد، جمعيات متنوعه، ثقافة علمية، اجتماعية للتضامن الخ. كما يلاحظ «علي الكنز» في دراسته المشار إليها.

النقابات للارتفاع بمستوى المهنة والدفاع عن مصالح اعضائها. ومنها أغراض ثقافية كما في اتحادات الكتّاب والمثقفين والجمعيات الثقافية التي تهدف إلى نشر الوعي الثقافي وفقاً لاتجاهات أعضاء كل جمعية. ومنها أغراض اجتماعية للاسهام في العمل الاجتماعي لتحقيق التنمية. وبالتالي يمكن القول بأن الأمثلة البارزة لمؤسسات المجتمع المدني هي: الأحزاب السياسية، النقابات العمالية، النقابات المهنية، الجمعيات الاجتماعية والثقافية»[٨].

يبين التحليل النقدي للتعريف الاجرائي السابق أن جوهر المجتمع المدني ينطوي على أربعة عناصر رئيسية يتمثل العنصر الأول بفكرة «الطوعية» التي تميز تكوينات المجتمع المدني عن باقي التكوينات الاجتماعية المفروضة تحت أي اعتبار. ويشير العنصر الثاني إلى فكرة «المؤسسية» التي تستغرق مجمل الحياة الحضارية تقريباً، والتي تشمل مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. في حين يتعلق العنصر الثالث بالغاية والدور الذي تقوم به هذه التنظيمات والأهمية الكبرى لإستقلالها عن السلطة السياسية وهيمنة الدولة. من حيث هي تنظيمات اجتماعية مستقلة تعمل في سياق وروابط تشير إلى علاقات التماسك والتضامن الاجتماعيين. آخر هذه العناصر يكمن في ضرورة النظر إلى مفهوم المجتمع المدني باعتباره جزء من منظومة مفاهيمية مرتبطة به تشتمل على مفاهيم مثل: المواطنة، حقوق الانسان، المشاركة السياسية، الشرعية. الخ[٩].

غير أن التعريف السابق، ومن خلال الحرص على جمع العناصر موضع الاتفاق بين التوجهات المختلفة والمتعددة، يتجاهل البعد التاريخي لمفهوم المجتمع المدني ويقصي ضرورات تتبع سيرته وتطوره، مما يعني أهمال الخبرة التاريخية التي يصعب تجاهلها عند محاولة

تجريد المفهوم بدعوىٰ الاجرائية وضروراتها. كما أنه يهمل تلازم نشوء المجتمع المدني مع التشكيلة الرأسمالية وايديولوجيتها القائمة على حرية السوق إقتصادياً، والسلطة المستمدة من إرادة الأمة / الشعب سياسياً، وعلى مفهوم المواطنة قانونياً. وستتضح أهمية هذه التحديدات عند مناقشة الصيغ، التي تناول بها الفكر العربي المعاصر مفهوم المجتمع المدني، سواء في مستوى العودة إلى التاريخ للبحث عن أشكال وتنظيمات يمكن تأويلها على أنها تمظهرات لتواجد المجتمع المدني في العالم العربي، أو في مستوىٰ المقاربة المباشرة لظواهر اجتماعية وتنظيمات على انها جزء من المجتمع المدني في التاريخ العربي مما أدىٰ إلى العديد من الاختلاطات، وتسبب في الكشف عن اشكاليات جديدة على صعيد النظرية كما وعلى صعيد الواقع التطبيقي. والآن، كيف تعامل الفكر العربي المعاصر مع مفهوم المجتمع المدني، وإلى أي حد استطاع أن يؤصل للمفهوم نظرياً وكيف تعامل مع مشكلة المرجعية؟.

يبدو أن محاولات الفكر العربي المعاصر لايجاد مفاهيم وتصورات بديلة للمفاهيم الغربية تشكل حالة خاصة من حالات مقاومة الفكر الغربي، ولكنها بدائل ايديولوجية بالدرجة الأولى؛ فهي تفتقر إلى التسويغ المعرفي من جهة، وتهدر السياق التاريخي الذي انتج تلك التصورات من جهة أخرىٰ. فمفاهيم مثل المجتمع الأهلي بدلاً من المجتمع المدني، والجماعة عوضاً عن المجتمع، ومفهوم المؤمن مقابل مفهوم المواطن، وما يسميه البعض بحقوق الانسان العربي بمواجهة الاعلان العالمي لحقوق الانسان، وإن كانت أقرب إلى المخزون الثقافي والمخيال الاجتماعي للعرب، لكنها تقوم بعملية معاوضة وهمية تهدف إلى تعزيز نزعة الاستغناء عن الآخر واعتباره عدواً وغازياً هكذا بالجملة

مما يعني التخلي الطوعي عن منجزات العلم والثقافة الحديثين ومواجهة التحدي الغربي بالمزيد من التراجع والانحسار على المستوى الحضاري، وبالمزيد من وهم القوة والحماس على المستوى الواقعي[10].

تفتقر الرؤيا السابقة الرافضة للغرب بالمطلق - مثل الرؤيا المقابلة التي تدعو إلى التبني الكامل لكل ما هو غربي - إلى القدرة على تحليل ونقد الآخر (الغربي)، فالمعرفة النقدية بالغرب تكشف عن ازدواجيته، فهو من جهة غاز ومحتل ومعاد لشعوب العالم الثالث ونحن جزء منها، وهو من جهة أخرى ممثل التقدم العلمي والتقني وقد قدم للبشرية عبر تجاربه ومفكريه قيم ومفاهيم الحرية والعدل وحقوق الإنسان والعقلانية.. الخ. فهل تقتضي الحكمة أن نستوي هذه بتلك؟ وهل يمكن مواجهة الغرب بشكل جاد دون الاستفادة من معطيات العلم والتقنية المعاصرة؟. ودون الاطلاع والمتابعة النقدية للتطورات والثورات التي انجزها الغرب في ميادين السياسة والاقتصاد والمعلوماتية والانسانيات، أي دون التملك النقدي للأدوات المعرفية والمنهجيات الحديثة[11]؟.

على ضوء الملاحظات السابقة يشكل الاعتراض القائل بإن مفهوم المجتمع المدني مفهوم غربي مستورد رفضاً شكلانياً للهيمنة الغربية. فإذا كان مفهوم المجتمع المدني بمعناه الحديث قد ارتبط أساساً بخبرات التطور السياسي في الغرب الصناعي الرأسمالي، فإن هذا لا يعني بالضرورة اعادة تكرار التجربة الغربية للتحديث، وإلا فإننا نسلم مع النزعة المركزية الأوربية بوجود طريق واحد للتطور الانساني مطوحين بالخصوصيات التاريخية للمجتمعات الاخرى، هذه المجتمعات التي تعرف ظاهرة المجتمع المدني وأن اختلفت درجة نضج وتبلور هذه الظاهرة في الحالتين.

ثمةّ اعتراض آخر على مفهوم المجتمع المدني مصدره الخطاب الماركسي التقليدي هذه المرة، مفاده أن مفهوم المجتمع المدني مفهوم برجوازي وإن تداوله أو تبنيه يصب في خدمة الايديولوجيا البرجوازية. من هنا نفهم سببَ غيابه أو تغييبه عن الكتابات الماركسية والسوفيتية خصوصاً، مقابل الاهتمام به وتطويره من قبل الماركسية الأوربية (غرامشي بشكل خاص). وعودته للتدول الواسع في شرق أوربا بعد انتهاء الحرب الباردة (هافل).

قراءة في نماذج من الفكر العربي حول مفهوم المجتمع المدني:

تبدو مسألة ضبط المفاهيم وتحديدها بالغة الأهمية من منظور سوسيولوجيا الثقافة. وبهذا المعنىٰ سنحاول تقصي ورصد الاختلاطات المفاهيمية التي تحاول تجاوز الحدود الفاصلة بين مفاهيم مثل: المجتمع المدني، المجتمع الأهلي، المجتمع السياسي، مجتمع المدينة، السياسة المدنية. . الخ.

ونظراً لصعوبة العثور على نماذج فكرية ممثلّة يمكن الركون إليها باعتبارها تعبيراً عن مواقف الفكر العربي المعاصر ازاء مفهوم المجتمع المدني سواء من حيث المرجعيات التاريخية والمعرفية، أو من حيث قبول أو رفض المفهوم عربياً، مع تدرج درجات الرفض أو القبول، فسنعمد إلى فرز وتعيين القواسم المشتركة التي تجمع وتفرق في آن معاً، بين تيار رفض التعامل مع المفهوم إنطلاقاً من مرجعياته الغربية، لاعتبارات ايديولوجية ومعرفية، وآثر بدلاً عن ذلك التنقيب عن تماثلات وتشابهات لمكونات المفهوم إنطلاقاً من الخبرة التاريخية للعرب، مما أفضىٰ إلى صك مفاهيم بديلة وجدت تعبيرها في إلصاق تسميات قديمة

على حقائق جديدة أو في إلباس ظواهر قديمة مفاهيم جديدة بدعوىٰ أن الظواهر يمكن أن تتواجد ومن ثم يتم التواضع على تسميتها وضبطها اصطلاحياً.

يذهب اتجاه في الفكر العربي إلى التفتيش في التاريخ العربي عما يوزاي مفهوم المجتمع المدني الحديث معللاً موقفه بالقول: «أن العودة إلى التاريخ لقراءة ظواهر الحاضر (المجتمع المدني مثلاً) من زاوية نبش الجذور، لرؤية ما هو انثربولوجي (ثابت) ولرؤية ما هو تاريخي (متحول) تكتسب أهمية منهجية وليست مرجعية»[١٢]. وبالطبع، يمكن العثور على جذور للمجتمع المدني، بما هو حالة استقلال أو توازن مع الدولة، في العمق التاريخي للوعي العربي، هذا العمق الذي يجد تعبيراته في الثقافة التراثية والدين ومكونات المخيال والذاكرة الاجتماعية. لكننا نميل إلى اعتبارها مؤشرات جزئية واستعدادات أولية للمدنية والعلمنة والتعايش، أكثر منهما تعبيرات عن مكونات انثربولوجية تبحث عن أشكال تواصلها واستمرارها تحت غطاء هوية ثقافية فوق تاريخية تعبر عن روح الأمة ،توصلنا إلى قراءة الحاضر عبر الماضي بدلاً من قراءة الماضي عبر حاجات الحاضر وأسئلته المتجددة. وإنطلاقاً من أهمية قراءة الماضي عبر حاجات. وأسئلة ومستوىٰ تطور الحاضر (المعرفي والايديولوجي)، نتوقف عند بعض المؤشرات الدالة في تاريخنا والتي تشكل بؤراً ومحطات تستوجب التوقف عندها. أول هذه البؤر والمؤشرات وأكثرها تعبيراً «وثيقة المدنية» أو «الصحيفة» أو ما أطلق عليه البعض «دستور المدنية» التي افتتح بها النبي العربي محمد بن عبد الله اقامته في يثرب بهدف تدعيم البناء الداخلي للمجتمع الجديد الذي كان النبي ﷺ يضع لبناته الأولىٰ. تعود «الصحيفة» في صيغتها الحالية إلى عام ٦١٧م وتنطوي على تنظيم واضح للعلاقة التي تجمع

كافة الفئات والقبائل والاديان التي كانت متواجدة في المدينة آنذاك إضافة إلى المهاجرين والانصار الذي شكلو النواة الأولى للمجتمع الاسلامي في ذلك الوقت[١٣].

ونظراً لأهمية «الوثيقة» المذكورة من حيث موقعها التاريخي، كما ومن حيث دلالاتها المعاصرة. سوف نثبت نصها الأصلي كاملاً كما وردت في سيرة «ابن هشام»(*).

أن العناصر الهامة التي تنطوي عليها «وثيقة المدنية» حسب قراءة د. طيب تيزيني تتحدد بثلاث: الأول هو الاقرار المتبادل بوجود الآخر وبشرعيته الكاملة. أما الثاني فيقوم على أساس التعاهد على عدم الاعتداء من قبل أحد الأطراف على الآخر[١٤]. في حين يشير العنصر الثالث إلى دعوة اطراف الوثيقة كلهم لبناء مجتمع لا يتحدد الانتماء إليه على أسس دينية فقط، فالانطلاق في تحديد المجموعات المعنية من مواقعها الدينية واللادينية، «إنما يهدف لتجاوز هذا المنطلق، والوصول بها إلى ضابط أكثر شمولاً، هو كونها موجودة في بنية اجتماعية مدنية، معّبر عنها دستورياً، أي بما قد يصح أن يعتبر دستوراً ممثلاً بالصحيفة إياها»[١٥].

أما الدلالات المعاصرة، التي يمكن قراءتها والتوقف عندها في «الصحيفة» المذكورة، فهي عديدة، ولعل في أولها قدرة الاسلام الأول ممثلاً بشخص النبي على ادارة شؤون الحكم والمجتمع وإدارة التحالف والصراع وفق صيغ وقوانين وضعية، مما يعني أن نظام الحكم في الاسلام متروك للبشر وفقاً لحاجاتهم وظروفهم والعصر الذين يعيشون فيه. بما يتعارض مع دعوة «الحاكمية لله» كما برزت في الخطاب

(*) النص الكامل للوثيقة مثبت في آخر الكتاب.

الاسلامي المعاصر.

أما الدلالة الثانية، والأهم من وجهة نظر إبستمولوجية، فهي امكانية قراءة وتأويل التجربة الاسلامية من مواقع فكرية واجتماعية متعددة، بعيداً عن الادعاء باحتكار الحقيقة أو احاديتها. بهذا المعنى يكون التراث عاملاً إيجابياً وفاعلاً، وذلك بمقدار ما يعاد تفحصه وفهمه اعتماداً على الكشوف المعرفية والادوات المنهجية التي تقدمها العلوم المعاصرة، بما يمكنّ من تسليط الضوء على مناطق في التراث مجهولة أو مُغيبة ويساعد على اكتشافها.

تشكل «السياسة المدنية» عند العلامة عبد الرحمن بن خلدون، في كتابه «المقدمة» ثاني هذه المحطات، يميز ابن خلدون بين العمران البشري والسياسة المدنية في مستوىً أول، ثم يميز بين السياسة المدنية والسياسية الشرعية في مستوى آخر. يعرّف ابن خلدون السياسة المدنية بانها «تدبير المنزل أو المدنية بما يجب بمقتضىٰ الإخلاق والحكمة لتحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه» ويضيف موضحاً إن «معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً». وهذه أشارة صريحة إلى ما يمسُ «بالمدينة الفاضلة» والقوانين المراعاة فيها بـ «السياسة المدنية»[١٦].

اغرت المؤشرات السابقة، إضافة إلى بعض فترات الازدهار في التاريخ العربي (مرحلة المأمون)، على القول بوجود ارها صات لفكرة المجتمع المدني في التاريخ العربي الاسلامي، لكن المؤشرات السابقة وعلى اختلاف دلالاتها وتباين معانيها وفقدانها للترابط الزمني وأخيراً لعدم تمكنها من تشكيل تيار متجذر ومنسجم (سياسياً وفكرياً) بقيت جزراً متناثرة في محيط تاريخي مضاد استطاع تهميش تلك اللحظات

المغايرة واستبعادها من ذاكرة الناس، ليحل بدلاً منها مجريات التاريخ الرسمي الذي يكتبة المتصرون وفقاً لمشيئتهم ومصالحهم، بما يتوافق مع الرغبة في تعميم تصوراتهم وضمان هيمنتها وأصباغ المشروعية عليها بمختلف السبل.

ثمّة شكل آخر من أشكال التعبير عن المجتمع المدني، لكن بدون ذكره أو تسمية صراحة. يتجلىٰ هذا الشكل في طروحات وقضايا فكر النهضة العربية الحديثة عند رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وبدرجة أقل في كتابات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وشبلي شميل وفرح انطون. هذه الكتابات التي شغلتها قضايا التحديث والتمدن والتقدم والنهضة والحكم، والتي وجدت ذروتها في كتاب علي عبد الرزاق «الاسلام وأصول الحكم». إضافة إلى الاهتمام بنبىٰ المؤسسات والهيئات الاجتماعية التي تتمع باستقلالية نسبية عن الدولة، دون ذكر صريح لمفهوم المجتمع المدني عند كل من شبلي العيسمي وطه حسين وغيرهم.

وما يزيد في تعقيد وتشابك القضية ويجعل من النمذجه الدالة والمعبرة عملية شبه مستحيلة، أن كلا من موقفي الرفض والقبول إزاء المفهوم مخترقان. فقد نجد بين من يقبلون المفهوم من يرفض بعض مكوناته الاساسية، والعكس بالعكس. إضافة إلى تباين في أسباب الرفض أو القبول وتدرج في مستوياتهما. مما يجعل التوقف عند رصد أشكال وصيغ تداخل مفهوم المجتمع المدني مع /أو تمايزه عن صيغ ومفاهيم قريبة، أكثر ملائمة وجدوىٰ من الناحية المفاهيمية.

من بين أكثر الاختلاطات انتشاراً، في الخطاب العربي المعاصر حول المجتمع المدني، والتي تستدعي التوقف عندها تحليلياً ـ بهدف نقدها وتحديد المقولات التي طرحت كبدائل لمفهوم المجتمع المدني ـ ومن

أبرزها مقولة «المجتمع الأهلي» التي لقيت رواجاً واسعاً بسبب قربها من الخبرة العربية الحديثة، كما وبسبب انتسابها إلى المخزون الثقافي العميق للعرب.

تشتمل علاقات المجتمع الأهلي على السمات التي تميز المجتمعات التقليدية، من طائفية وعشائرية وقبلية وعائلية، كما تنطوي على التراتبات الاجتماعية الكلاسيكية والتي تنظم العلاقة بين البشر، كعلاقة السيد والعبد، الرجل والمرأة، المؤمن وغير المؤمن...[16] الخ. وهي علاقات اجتماعية تراتبية قسرية تستند إلى القرابة والجوار، تحتل فيهاالأسرة بمعنى العائلة الممتدة دوراً مركزيا؛ فسكن الأسرة وروبط القرابة بينها والعلاقات المكانية (الحارة ـ الحي) تشكل حماية للناس في مواجهة الغرباء ورموز الدولة انذاك. كما أن العلاقات الحميمة التي كانت قائمة بالاساس على بساطة المعاش، هي التي تفسر الحنين إلى تلك العلاقات وتعبر في الوقت نفسه عن التضامن الاجتماعي القوي نسبياً والفعال المستند إلى مجموعة من التقاليد والاخلاقيات الاجتماعية التي تستمد فاعليتها من أصولها الدينية ومن رسوخها في حياة الجماعة، التي تعيد انتاجها عبر عملية التربية ونقل الارث الثقافي المخزون في الذاكرة الاجتماعية. وليست الروابط القرابية سوى شكل من أشكال التماسك الاجتماعي اضافة إلى روابط أخرى كانت تجمع أهل الحرف والمهن وتنظيم العمل والعلاقات داخل قطاع الانتاج الحرفي، الذي عرف ازدهاراً في فترات عديدة من تاريخ المدن العربية الكبرى (القاهرة، فاس، دمشق، بغداد)، والنشاط المديني الذي تركز بالاساس في الانتاج الحرفي والتجارة والذي انتظم بما يسمى «الأصناف» أو «الطوائف» الحرفية التي تعتمد تراتبية شبيه بتراتبية المتصوفة، ابتداءً من (المريد) إلى الصانع إلى المعلم إلى شيخ الحرفة إلى شيخ السوق. وهذه المراتب

تقوم على اعراف وطقوس واخلاقيات تميز بين مرتبة وأخرى في المعرفة والقيمة؛ أي وفقاً لدرجات تحصيل أو معرفة (سر المهنة). يقول «عزيز الدوري» أن الدارس للعصر العباسي يمكنه ملاحظة «أنه استقر لكل حرفة عرفها وأصولها حتى كان هذا العرف مقبولاً لدى القاضي والمحتسب في فض مشاكلهم المهنية»[١٧].

لعل من الأسباب التي زادت في تعقيد أشكالية العلاقة بين المجتمع المدني والمجتمع الاهلي تميز الأخير باستقلال نسبي عن الدولة ومؤسساتها من جهة، وقيامه (الاهلي) بادوار التنظيم الاجتماعي والتعليم وتقديم بعض الخدمات الصحية والاجتماعية عبر مؤسسات متجذرة في التاريخ من جهة أخرى، مثل: الوقف والزكاة إضافة إلى الجوامع والمدارس والزوايا والتكايا والمستشفيات التي ذكرها «محمد كرد علي» في مدن بلاد الشام والتي يمكن أن نجد ما يقابلها في المغرب العربي ومصر وغيرها[١٨]. لكن التشابه السابق الناتج عن القيام ببعض الوظائف والادوار لا يعني التطابق ولا يبرر التماثل الذي يقول به بعض المفكرين العرب.

فالتغيرات العديدة التي طرأت على الحياة الاجتماعية بمستوياتها كافة (الاقتصادية ـ السياسية ـ الثقافية) قد اضعفت الولاء الأهلي. وجاء الانتقال من العائلة الممتدة إلى العائلة النووية /المحدودة التي تقتصر على الأب والأم والاولاد ليضع حداً للروابط القرابية والمكانية التي كانت سائدة، بنسب ودرجات متفاوته. ومن ثم ساهمت المحاولات التي قامت بها الدولة الوطنية بعد الاستقلال من أجل تحديث أجهزتها واعادة توزيع الدخل الوطني، خصوصاً في البلدان التي شهدت عمليات اصلاح زراعي وتأميم، ساهمت هذه المحاولات في اشراك أعداد كبيرة من المواطنين في العملية السياسية، التي أصبح منطلقها الانتماء إلى

الوطن. ومع ذلك بقيت الانتماءات الأخرى متخفية تحت السطح بانتظار أي فرصة للظهور، وخصوصاً في فترات الحرب الأهلية والاضطراب الاجتماعي (لبنان ـ السودان ـ اليمن). مما يعني ضرورة اعادة النظر في محددات الانتماء وأهمية تجاوزها للولاءات التقليدية السابقة، على اساس حق الموطنة للجميع.

أن ما حصل في أطار المجتمع العربي في القرن الأخير، من تغير شامل في نظم الانتاج والاستهلاك والتعاون والتضامن والعلاقات الاسرية والقبلية والمدينية، وفي طرق التعبير ونظم الاخلاق والمطامح والآمال، ليس إنقلاباً شاملاً في بنية المجتمع المدني، كما يرىٰ «برهان غليون»[19]. بل إنتقال تدريجي ومتعثر من بنىٰ المجتمع التقليدي إلى بنىٰ المجتمع الحديث، وبصيغة أدق من بنى المجتمع الاهلي إلى بنىٰ المجتمع المدني.

تشكل هذه المرحلة الانتقالية من المجتمع الاهلي إلىٰ المجتمع المدني فترة مخاض صعبة، منفتحة على ممكنات عديدة، يعتمد انتصار احداها على موازين القوىٰ الاجتماعية واستراتيجيات التطور المتاحة على الصعدين الداخلي والعالمي.

على صعيد آخر هناك من يرىٰ أن المجتمع المدني هو مجتمع المدينة نفسه. وبهذا المعنى يقترح «خالد زيادة»، «نسبة المجتمع المدني إلى المدينة، ليس للقرابة اللغوية فقط، ولكن لأن المدينة هي المكان الذي تتبلور فيه الجماعة. والانتماء إلى الجماعة لا يعني انتماءً إلى دولة. حيث يمكن أن نجد في «الأمة» و«الجماعة» ما نسميه بلغتنا المعاصرة «المجتمع المدني»، خصوصاً حين نأخذ بوجهة نظر ترىٰ أن الأمة أو الجماعة تتحقق خارج سلطة الدولة وداخل «المصر الجامع»[20].

يتفق «ناصيف نصار» مع الطرح السابق مع اختلاف الأسباب.

ويخلص إلى تعريف المجتمع المدني على أنه مجتمع مرتبط في نشوئه وتكونه وتطوره، بظاهرة المدينة، بمعناها الوضعي العام، يقوم على جملة من العلاقات والروابط والنشاطات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بين أبناء مدينة واحدة، مبنية على حرية المبادلات والمبادرات الفردية والجماعية في أطار مؤسسات وتنظيمات تدافع عن نفسها وعن تطلعاتها في وضع تاريخي معين. بعد هذا التعريف شخص د. نصار المجتمع المدني برموز ثلاثة: أولها: الشارع ـ بالمعنى غير السياسي، بوصفه رمزاً التواصل والحركة. ثانيها: السوق، بمعنى الوجود الرمزي الاجتماعي للانتاج والاستهلاك والتبادل. وثالثها: الجمعيات، التنظيمات، المؤسسات... الخ. كرمز للتعاون والاستمرار والانتقال بالانسان عن الوجود الفردي إلى اطار عام، ضمن تنظيمات تدافع عن مصالحة واستمراره. وفي النهاية اقترح الباحث ثلاث وسائل كبرى لتحقيق المجتمع المدني واستمراره وهي:

١ـ «التربية المدنية».

٢ـ «تفعيل المؤسسات والتنظيمات الحرة المرافقة عن مصالح الأفراد والجماعات في أطار القوانين التي تسنها الدولة».

٣ـ «تحرير السوق والتركيز عليه كمجال للتبادل والتنافس بشروط مدروسة»[٢١].

لعل ما يستحق الاهتمام هو تأكيد الباحثين على أن المجتمع المدني هو مجتمع المدنية، وهذا يشكل أول مغالطة يمكن الكشف عن ملابساتها كالآتي: فالمدنية باعتبارها فضاء يشغله عدد كبير من البشر هي نتاج تاريخي يعود إلى الحضارات القديمة في العديد من مناطق العالم، كحضارات ما بين النهرين والحضارة المصرية والرومانية وصولاً إلى الحضارة العربية الاسلامية.. الخ. وفي كل تلك الحضارات تشكلت

مدن كانت بمثابة مراكز دينية وسياسية وعسكرية وفي أحيان كثيرة تجارية أيضاً. ورغم انطواء تلك المدن على صيغتي الشارع والسوق بمعنييهما الرمزي التواصلي، والفعلي التبادلي، إلا أن ذلك لا يسمح لنا باطلاق صفة المجتمع المدني على تلك المدن، مع ملاحظة أن المدينة تعتبر شرطاً مكوناً للمجتمع المدني، إلا أنه شرط غير كاف وهو بمثابة الجزء من الكل. أي أن ارتباط المجتمع المدني بظاهرة المدنية شيء، واعتباره هو نفسه مجتمع المدنية شيء آخر مختلف تماماً.

يتبقىٰ الإختلاط الأخير بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، من أكثر الاختلاطات التي تربك وتشوش العلاقة بين المدني والسياسي، بين الدولة والمجتمع. سواء على المستوىٰ المفاهيمي بين قطاعين اجتماعيين شديدي التمايز والتمازج بآن معا، أو على المستوىٰ الواقعي الذي ينظم العلاقة بينهما. وقد جاء مفهوم المجتمع المدني - في الاصل - ليواجه تناقضاً عاشته البرجوازية الأوربية، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وكان ملازماً لوجودها. هذا التناقض هو كيفية التوفيق بين الفردية كقيمة وكممارسة، لاقتصاد السوق، وبين القيم الجماعية للأمة والتي تمثل الإطار السياسي للتنافس الاقتصادي. إي أن المشكلة آنذاك كانت تكمن في الربط العضوي والصراعي في آن معاً بين الايديولوجيا الفردانية للاقتصاد البرجوازي، وبين الايديولوجيا القومية للمجتمعات البرجوازية[٢٢].

من هنا تبرز ضرورة وأهمية نقد الاراء التي تنفي وجود أي تطابق بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي نفياً قاطعاً (نصار). تتنكر هذه القطيعة للعلاقة الدائمة التي تربط المدني بالسياسي. وإذا كان صحيحياً أن استقلالية المجتمع المدني ضروية كي تقوم منظماته ومؤسساته بادوارها خارج أي قسر من المجتمع السياسي / الدولة، فإن هذا لا يعني

بأية حال الانفصام الاطلاقي بينهما. ومن يحمل السياسي مسؤولية كاملة عن الازمات والمشلات التي يعانيها المجتمع العربي، ويرىٰ في الدولة السبب الأول والأخير هو الذي يدعو إلى بناء المجتمع المدني على حساب الدولة أو بدلا عنها. غير أن المشكلة في جوهرها ليست على هذه الشاكلة المبسطة. فنفي المجتمع المدني للدولة وإقصاؤها لا يقل خطورة عن نفي الدولة للمجتمع المدني وتهميشه، ففي الحالتين هناك اقصاء لاحد طرفي الوجود الاجتماعي وتعطيل لمسيرة التوازن الضرورية بين الطرفين، يمكن أن تؤدي إما إلى الحرب الاهلية، بوجوهها الطائفية والعشائرية والعائلية، المجانية والمدمرة. إو إلى الاستبداد المطلق بشؤون المجتمع وبناه ومؤسساته، وما ينجم عن استبداد كهذا، من فساد وعسف وعطالة وغياب المشروعية المجتمعية.

لهذا تكتسب محاولات توضيح وتحديد العلاقة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي مشروعيتها المعرفية. فالمجتمع السياسي/ الدولة جزء من المجتمع ككل وينطوي على السلطة السياسية في المجتمع، وهو واحد من المستويات الاساسية للبنية الاجتماعية، فهو مستوى مرتبط من حيث الدور والوظيفة بتلك البنية، وهو بمعنى ما نتاج لها. فالمجتمع المدني يضم الأحزاب السياسية إضافة إلى المنظمات والنقابات والمؤسسات الأخرىٰ، أي أن له بعداً سياسياً وهو يحتوي على التنظيم السياسي للمجتمع ككل. ففي الوقت الذي يشتمل المجتمع المدني على الأحزاب والتنظيمات السياسية يختص المجتمع السياسي بالسلطة السياسية بمعناها الممارس. ففي المجتمعات الديمقراطية لا تنحصر السلطة السياسية بالائتلاف الحاكم وأحزابه، حيث تشكل المعارضة ما يشبه حكومة الظل وتمارس سلطة سياسية بطرق غير مباشرة لكنها فعّالة في أحيان كثيرة. والمهم هو تنظيم العلاقة بين المجتمع

المدني والمجتمع السياسي بما يخدم تطور المجتمع ككل. فالمجتمع السياسي يوجه قطاعات المجتمع المدني المختلفة عبر الآلية القانونية والقضائية للدولة، بما يكفل حق افراده وحريتهم في المبادرة والعمل وفقاً لأحكام الدستور، في الوقت الذي يمنح المجتمع المدني المشروعية للسلطة السياسية وهي إحدىٰ أهم أسباب بقائها واستمرارها. بصيغة أخرىٰ لا بد من رصد التفاعل المتزايد بين المدني والسياسي ونبذ صيغ الاحتواء أو التهميش أو الإقصاء لأي منهما على حساب الآخر(*).

غير أن رصد الاختلاطات المفاهيمية ضعف التحديد المنهجي لمفهوم المجتمع المدني كما تناوله الفكر العربي المعاصر بنماذجه التي سبق ذكرها، لا يشكل إلا جانباً من اشكالية تداول المفهوم وانتشاره. في حين يتصل الجانب الآخر بمجموعة العوائق والعقبات الايديولوجية والمعرفية التي تحول دون التناول العلمي والنقدي للمفهوم، فما هي هذه العوائق، وإلى أي حد يساعد كشفها وتفكيكها على بناء مقاربة منتجة بموضوعها؟

نقد العوائق الايديولوجية والمعرفيه لمفهوم المجتمع المدني:

يشكل التعصب بكافة أشكاله وتجلياته عائقاً ابستمولوجياً واجتماعياً في نفس الوقت، يؤثر بشكل سلبي على العلاقات داخل المجتمع

(*) لتوضيح هذه المسألة بالتفصيل نرىٰ أن المجتمع بلا دولة طوبىٰ، ونقصد المجتمعات الحديثة والمعاصرة. حتى أن نصوص «ماركس» عن تلاشي وإضمحلال الدولة لاتطال الدولة كدور ووظيفة تنظيميتين، بل تطال الدولة بوصفها اداة قمع وهيمنة بيد طبقة ضد أخرىٰ. وبالمقابل، الدولة بلا مجتمع، أي الدولة بمجتمع مسلوب الحرية والارادة، إستبداد غير قابل للبقاء. ونماذج الدولة الشمولية «Toletarism» الفاشية والنازية والستالينية خيرا أمثلة على ذلك.

المدني الذي يفترض التعدد والتنوع وحتى الاختلاف في مكوناته، كما أنه يعوق امكانيات الحوار وتبادل الرؤىٰ والأفكار بين فئاته وطبقاته الاجتماعية. فالتعصب في جوهره نفي للآخر وإقصاء لرأيه وصوته، وتمركز حول العقيدة أو الايديولوجيا أو الذات، يمنع صاحبه من امتلاك أي تصور عن الحقيقة يقع خارجه. وهو يفترض احادية الحقيقة والانفراد بإمتلاكها، كما يفترض تقديم اجابات جاهزة على الأسئلة المطروحة والاشكاليات القائمة. والتعصب بهذا المعنىٰ يقتل الحافز للبحث والتفتيش عن اجابات جديدة أو حتى لصياغة الأسئلة القديمة باشكال مبتكرة، أي أنه يساهم في تكريس السائد والمعروف والتقليدي ويصادر على المختلف والمغيب والمبتكر.

من هذا المنطلق يبدو الاهتمام بمبدء التسامح الذي يعني ـ فيما يعنيه ـ أن المجتمع البشري بحاجة إلى نشر وتأصيل قيم التسامح كمنظور انساني واخلاقي، وتعميم فكرة قبول الآخر المختلف في ميادين السياسة والدين والقومية والاجتماع. ولعل من المصادفات الدالة أن تعلن الأمم المتحدة العام ١٩٩٦ عاماً للتسامح «Toleration». ولا تشكل مسألة التسامح مشكلة فعلية في المجتمعات المفتوحة التي وصلت إلى اقرار مبدأ التسامح بعد معاناه طويلة وحروب طاحنة أوصلت المجتمعات الغربية إلى صياغة العلمانية كحل ينظم العلاقة بين الديني والدينوي مما يؤدي إلى أبعاد مخاطر ظاهرة التعصب والعنف وسيادة عقلية التحريم المؤدية إلى الاستبداد.

فعلى مستوىٰ الفكر يفضي غياب التسامح / التعصب إلى حجب حق التفكير ومصادرة حرية الاعتقاد والتعبير، عبر صياغة قيود وضوابط تمنع هذا الحق وتنزل العقوبات والأحكام بحق المخالفين لما هو سائد. وعلى صعيد السياسة يسوّغ التعصب الانفراد بالحكم ومصادرة الرأي

المختلف وهو أقصر الطرق لبلوغ الاستبداد والحكم المطلق. في حين يعني التعصب دينياً منع الاجتهاد وتحريم أي رأي مختلف، رغم تأكيد الإسلام على قيم التسامح وممارسة الاجتهاد، خصوصاً في فترات إزدهار الحضارة العربية الاسلامية.

أن قبول مبدأ التسامح والتعايش يعني الموافقة على ما هو مشترك، كما يعني تجاوز سبل الانقسام في المجتمع وحق العيش على نحو مختلف، فحق الحياة اضافة، إلى الحقوق والحريات الاساسية التي تطورت منذ الثورة الفرنسية ١٧٨٩ وقبلها الدستور الامريكي، قد شكلت الاساس الذي قام عليه الاعلان العالمي لحقوق الإنسان وأصبحت جزءاً مكوناً من الديمقراطية المعاصرة.

ينطوي مبدأ التسامح على مجموعة من الفرضيات الفكرية منها:

١ـ فكرة الخطأ والصواب، أي احتمال الخطأ والصواب للطرفين، وهذا اقرار بمبدأ نسبية المعرفة الذي أوجده سقراط وطوره فوليتر وماركس وانشتاين وغيرهم.

٢ـ فكرة التفاهم والعقلانية، وأهمية الحوار والنقاش لتصحيح وتجاوز الأخطاء، دون الاغراق في البحث عن من هو المصيب ومن هو المخطىء. مما يتيح امكانية الاقتراب من الحقيقة عبر الحوار والاقناع.

٣ـ فكرة عدم العصمة من الخطأ، أي أن العلماء والمفكرين يخطئون أيضاً[٢٢]. وهذا ما حدىٰ بطاغور إلى القول «إذا سدّت كل أبواب الخطأ فإن الحقيقة تبقىٰ خارجها». وهكذا يتبين أن مبدأ التسامح ينطلق من منابع متعددة فكرية ودينية واجتماعية وفلسفية، فإذا كانت ثقافة التسامح غير سائدة بسبب عوامل الكبح والتعصب فإن ذلك لا يقلل من أهميتها، بل يؤكد على ضرورة نشر قيم التعدد والتسامح والحوار كأرضية لتجاوز

عوامل العنف والتعصب والفرقة في المجتمع.

أما العوائق التي تواجه الثقافي في علاقته بالسياسي فهي عديدة، حيث يشكل عدم توفر حقل ثقافي أو ساحة ثقافية منفتحة على كل ممكنات التفكير ومحررة ولو جزئياً من سيطره وضغط كل السيادات والسلطات، دينية كانت أم سياسية، يشكل عائقاً يحول دون نقد الايديولوجيات من الناحية المعرفية[٢١]. هذا بالاضافة إلى الرقابة الرسمية وأثرها العميق في توليد ظاهرة الرقابة الذاتية من خلال استبطان مبدأ السلطة مما يؤدي إلى حصر التفكير فيما هو مسموح وسائد ومقبول مما يفضي إلى تغييب قطاعات ثقافية هامة تختزنها الثقافات غير الرسمية تتصل بحياة فئات واسعة من المجتمعات المعاصرة ورأسمالها الرمزي وإنماط حياتها وسلوكها.

وعلى الصعيد المجتمعي، تشكل النظرة السلبية السائدة نحو المرأة في العديد من مناطق العالم العربي علاوة على وضعيتها السلبية الفعلية من مناطق أخرىٰ، عقبة جدّية، لا لكون المرأة نصف المجتمع فحسب، بل بسبب الادوار والوظائف الاجتماعية الحيوية التي تقوم بها في المجتمع أيضاً. فمن خلال التربية والتنشئة الاجتماعية تسهم النساء في تشكيل ملامح أجيال الغد إضافة إلى تعاظم دورهن في الحياة العامة في مجالات التعليم والصحة والثقافة والمهن والوظائف المختلفة. بحيث أصبح متعذراً الحديث عن تنمية اجتماعية فعلّية في ظل تهميش طاقات المرأة، كما أن التطور الديمقراطي لأي مجتمع مشروط، كي يحقق غاياته، بقدرته على تفعيل أعداد متزايدة من النساء عبر دخولهن الحياة العامة سياسياً وثقافياً بما يتناسب وشرعة حقوق الانسان وتوصيات المؤتمرات الدولية حول المرأة، كما وأهداف الحركات النسوية التي شكلت في العديد من المجتمعات ملمحاً اضافياً لحركيتها المجتمعية

التي تتنامىٰ باستمرار.

من العوائق الايديولوجية الواسعة الانتشار فكرة المستبد العادل[*]. فهذه الفكرة على تناقضها الداخلي ولاَ منطقيتها، تختزل المجتمع بالفرد، وتلغي الحاجة للبحث في قوىٰ المجتمع الفعلية ومنظماته، فيستغنىٰ عن الفاعلين الاجتماعيين باعتبارهم ـ وفق هذا المنظور ـ مجرد منفذين لأفكار ومُثُل المستبد، وفي أحسن الحالات رعيةً تفعل ما تؤمر به. كما أنها تقوّض الأسس التي يقوم علم السياسة، عبر الغاء الحاجة إلى الشرعية المتأتية عن إتفاق أو عقد يجُمع عليه الحكام والمحكومون.

تعاود فكرة المستبد العادل الظهور في بعض أدبيات التحديث بسبل شتىٰ. يرىٰ البعض في هذه الفكرة مدخلاً للاصلاح والتجديد السياسي. في حين يرىٰ آخرون أنها الحل الوحيد لجميع المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تواجه البلدان العربية. ولا يعوز البعض الشجاعة للقول أن هذا جزء من التراث، فوفق هذه الاستعادة المظفرة لحلول الماضي، سيكون المستبد العادل، بديلنا عن البرلمان والتعددية وحقوق الإنسان ودولة القانون وكل ما يعتبر أفكاراً وحلولاً غربية مستوردة[٢٥]!.

وبما أن الجمع بين الاستبداد والعدل أمراً موهوماً، حيث لا يمكن تصور العدل بعيداً عن القواعد والقوانين في زمن تتنوع فيه وظائف

(*) أول القائلين بهذه الفكرة في عصر النهضة العربية الحديثة هو جمال الدين الافغاني في أطار دعوته لإعادة بناء الجامعة الاسلامية آنذاك. غير أن اوضح تعبير عنها يتجلىٰ في مقال نشره الشيخ محمد عبده بعنوان «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» يقول فيه: «هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة مالا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً». انظر: محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢، ص ٧١٦ـ ٧١٧.

الحكم وتتعقد، ويتوقف أداؤها على عمل المؤسسات على صعيدي الدولة والمجتمع، فإن أهم ما تسكت عنه هذه المقولة هو التشكيك وفقدان الثقة بقدرة الفئات والطبقات الاجتماعية المختلفة على القيام بمهمات التنظيم والإدارة في مستوىٰ الدولة كما في مستوىٰ المجتمع.

يشكل ضعف التأصيل النظري لمفهوم المجتمع المدني أحد المعيقات المعرفية الجدّية التي تحول دون تحوله إلى جزء عضوي من الثقافة العربية المعاصرة. وذلك بالرغم من شيوع استخدامه في الآونة الأخيرة، إلا أنه لم يتم تأصيل نظري، رصين للمفهوم من حيث تعريفه وضبطه وتحديد متغيراته وشروط ظهوره وتطوره. وهذا ما شكل أحد الحوافز لهذه الدراسة لتساهم في هذه العملية التي تحتاج المزيد من الجهد، كما تحتاج إلى مشاركة الباحثين والمهتمين من فروع وحقول معرفية مختلفة. فالتناول الفلسفي لمفهوم المجتمع المدني مهم بمعنيين على الأقل: بمعنىٰ التنظير المفاهيمي للحيز المعرفي الذي يشغله المصطلح والمصطلحات الأخرى المساعدة (الموطنة، حقوق الانسان، العلمانية، الديمقراطية..) أولاً. وبمعنىٰ الاهتمام النقدي للفلسفة بشؤون الفاعلين الاجتماعيين الذي يشكلون المحتوىٰ الواقعي للمجتمع المدني، وواحدة من أهم غايات القول الفلسفي ثانياً. وتأتي أهمية القيام بدراسات سيولوجية تطبيقية تتناول درجة تطور بنىٰ وقطاعات المجتمع المدني في الوطن العربي. كما يمكن للمقاربة الاقتصادية التي تحاول التعرّف على واقع البنية الاقتصادية ومستوىٰ نضجها أن تسهم في تحليل ومعرفة المشكلات ذات الطابع الاقتصادي التي تواجه التطور الاجتماعي، كالعلاقة بين القطاعات الاقتصادية المختلفة (العام ـ الخاص ـ المشترك). يمكن لهذه المقاربات المتعددة، إضافة إلى المقاربة التي تقدمها هذه الدراسة من منظور علم الاجتماع الثقافي أن

تتغلب على مشكلة ضعف التأصيل النظري لمفهوم المجتمع المدني وتدرجه في نسيج ثقافتنا المعاصرة؛ بعد أن تبين للعرب أن وحدتهم الثقافية، هي من أهم عوامل وجودهم القومي، فمن خلالها تتبني هويتهم المعاصرة في عالم الاتصالات والانتقال السريع للمعارف والعلوم والثقافات.

ينتج العائق الأخير من إقامة علاقة تعارض واستبدال بين الديمقراطية والعلمانية. حيث يرىٰ بعض المفكرين العرب إن حاجتنا اليوم هي حاجة للديمقراطية وليس للعلمانية(*). علماً أن أهم أسس العلمانية يقوم على ضمان حرية الرأي والمعتقد للجميع. إلا ينطوي هذا الاساس على جوهر الديمقراطية، ويشكل واحداً من أهم مكوناتها؟ ثم كيف يمكن تصور ديمقراطية تتنكر للعلمانية، ألا يوصل هذا في أحسن حالاته إلى ما يسميه «جون سيتورات ميل» بطغيان الأغلبية، وعلى العكس من هذا كيف يمكن تصور علمانية بدون ديمقراطية، ألم يفض ذلك إلى الهتلرية والستالينية وكل ضروب الطغيان والاستبداد، وقبل كل هذه النماذج ألم يوصل الثورة الفرنسية إلى دوامه العنف والمقصلة، أي إلى اجهاضها؟.

أن كلا من الديمقراطية والعلمانية يظلان في أطار المجردات الذهنية والتنظيرات الفوقية، ما لم تتم ممارستهما في أطار العلاقات الاجتماعية بين الفاعلين الاجتماعيين في اطار مجتمع مدني تشكل تلك العلاقات

(*) هذا ما يعلنه محمد عابد الجابري في حواره مع حسن حنفي على صفحات اليوم السابع(٢٦). كما يأخذ محمد جمال باروت على صادق جلال العظم، أدراج خاصية صيانة حرية الضمير والمعتقد وخاصية المساواة بين المواطنين جميعاً في الفرص والمسؤوليات والحريات.. الخ باعتبارهما خاصتين مميزتين للعلمانية، ضمن خصائص أخرىٰ، يأخذ عليه أنهما من خصائص الديمقراطية لا العلمانية!! انظر: محمد جمال باروت، العلمانية من منظور مختلف، النهج، عدد ٤ صيف ١٩٩٥، ص ١٧٣.

لحمته الحقيقية. غير أن ذلك لا يقلل من أهمية الارتباط الواضح بينهما عند العديد من المفكرين العرب، يقول كمال عبد اللطيف: «كيف يمكن الدفاع عن الديمقراطية بدون الدفاع عن العلمانية، أي الدفاع عن مبدأ حرية المواطن العاقل داخل حدود المجتمع المدني»[٢٧]. وهذا ما يؤكده ناصيف نصار بقوله: «الدفاع عن الفلسفة الديمقراطية يكون دفاعاً ناقصاً ومبتوراً إذا اسقط من الحساب قضية العلمانية»[٢٨]. فهل يستدعي ما سبق إعادة التفكير بالعلمانية، بغية اعادة بناء تصور مختلف للعلاقة بين الديني والسياسي، يتخطى القطيعة المبالغ فيها بينهما، ويمكّن العلمانية من الاندراج في نسيج المجتمع المدني؟.

مراجع الفصل الثالث وهوامشه.

١ـ خضر زكريا: محاضرة بعنوان: «دور التبعية كأحد معيقات التنمية»، دمشق، ١٩٨٦، ص٢.

٢ـ جدول احصائي صادر عن الأمم المتحدة سنة ١٩٩١، كما ورد في دراسة علي الكنز، من الأعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية، ندوة بيروت، ١٩٩٢، ص ٢١٥.

٣ـ انظر علي الكنز: من الاعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية، ندوة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٢١٣ـ ٢١٤.

٤ـ انظر عبد القادر الزغل: مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية، ندوة القاهرة حول: غرامشي وقضايا المجتمع المدني، دار عيبال، دمشق، ١٩٩٠، ص ١٣٦.

٥ـ انظر غانم هنا: مقدمات في الفلسفة الاجتماعية، دراسة حول المجتمع المدني، مطبوعات جامعة دمشق، ١٩٩٠.

٦ـ انظر علي الكنز: المرجع السابق: ٢١١.

٧ـ السابق: ص ٢٠٩.

٨ـ سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل: المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الاسلامية المعاصرة، ندوة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٢٩٢.

٩ـ المرجع السابق: ص ٢٩٤ـ ٢٩٥.

١٠ـ للمزيد من الاطلاع حول هذه المسألة يمكن العودة إلى المحاضرة التي القاها. فتحي الشقاقي بالاشتراك مع د. طيب تيزيني ونشرت في مجلة الهدف عدد أيلول ١٩٩٥.

١١ـ انظر وجيه كوثراني: المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي حيث

يقول: «ذلك أن ما يوازي مفهوم المجتمع المدني الحديث من حيث دلالة استقلالية المجتمع عن الدولة، عبر مؤسسات ومنظمات مستقلة أو شبه مستقلة أو وسيطة، هو ما يمكن أن نسميه إصطلاحاً «المجتمع الاهلي»» في التاريخ السياسي والاجتماعي العربي»، ندوة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ١٢٠.

١٢ـ الطاهر لبيب: هل الديمقراطية مطلب اجتماعي: علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي، ندوة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٣٥٧.

١٣ـ انظر طيب يتزيني: مقدمات أولية في الاسلام المحمدي الباكر «نشأة وتأسيساً» دار دمشق، دمشق، ١٩٩٤، ص ٦١١ وما بعدها.

١٤ـ انظر: طيب يتيزيني: المرجع السابق، ص ٦١٨.

١٥ـ طيب يتيزيني: مقدمات أولية في الاسلام المحمدي الباكر، ص ٦١٨.

١٦ـ عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، د.ت، ص ٧٠.

١٦ـ انظر: صادق جلال العظم: العلمانية والمجتمع المدني، النهج، العدد ٢، شتاء، ١٩٩٥، ص ١٢٥ـ ١٢٦.

١٧ـ انظر: وجيه كوثراني: المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي، ندوة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٢، ص ١٢٥.

١٨ـ المرجع السابق، ص ١٢٨.

١٩ـ انظر: برهان غليون: بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية، ندوة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٧٤٠.

٢٠ـ خالد زيادة: تعقيب على بحث وجيه كوثراني في ندوة، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٣٢.

٢١ـ انظر: ناصيف نصار: في المجتمع المدني، محاضرة القيت في الإسبوع الثقافي الثاني لقسم الدراسات الفلسفة والاجتماعية، دمشق نيسان، ١٩٩٥، ص ١ـ٢.

٢٢ـ للمزيد من التوسع حول علاقة الفكر العربي بالفكر الغربي انظر: طيب

تيزيني: على طريق الوضوح المنهجي، الفارابي بيروت، ١٩٨٩، ص ١٥٣ـ ١٥٥.

٢٣ـ انظر: عبد القادر الزغل: مرجع سابق، ٤٣٩.

٢٤ـ انظر: عبد الحسين شعبان: مبدأ التسامح في أساسه الفكري والأخلاقي، الحياة، عدد ٢٦/١٢/١٩٩٦.

٢٥ـ المرجع السابق: عدد ٢٦/١٢/١٩٩٦.

٢٦ـ انظر: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي ترجمة هاشم صالح، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٣٣.

٢٧ـ انظر: آمال السعدي: «العادل المستبد» في بؤس خصوصية الحل، الحياة، ١٢/٣/١٩٩٦.

٢٨ـ كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص ١٩.

٢٩ـ ناصيف نصّار: مهمات امام العقل السياسي العربي، الفكر العربي المعاصر، العددان ١٤ـ ١٥، آب، ايلول، ١٩٨١، ص ٣٨.

الفصل الرابع

ممكنات ادراج العلمانية في المجتمع المدني

- الخيار الديمقراطي جوهر المجتمع المدني.
- العلمانية مصطلحاً.
- نماذج من الفكر العربي المعاصر حول العلمانية (حسن حنفي، محمد عابد الجابري، فؤاد زكريا).
- الانتقادات الموجهة للعلمانية من منظور نقدي.
- خصائص العلمانية وضروراتها.

خلاله أن تقوم بادوارها ووظائفها، فإن الشرط المتمم لذلك انما يكمن في قدرة هذه الثقافة على تحديد قضاياها ومشكلاتها وإمكاناتها في مواجهة التحديات التي تواجه العرب في أواخر القرن العشرين. وقد بات جلياً أنه بغير حرية الفكر والرأي وسيادة المناخ الديمقراطي، تعجز الثقافة عن تحقيق تراكمها الطبيعي وارتياد آفاق الابداع واجتراح الحلول، فالثقافة والديمقراطية بهذا المعنىٰ صنوان، بمعنىٰ أن منطلق الثقافة هو البحث المستمر عن الحقيقة / الحقائق، والبحث عن كيفيات مناسبة للتفاعل مع المحيط طبيعياً كان أم اجتماعياً. ومن الواضح أن ذلك يعني مساءلة الواقع وارتياد مناطقه المجهولة أو المهملة وهو أمر لا يستقيم بغير الحرية أو امتلاك الرؤيا النقدية التي يحتاجها أي جهد بحثي لا يركن إلى الاجابات الجاهزة أو المعارف الشائعة[1].

والديمقراطية بهذا المعنى ليست وصفة جاهزة يمكن استيراد نموذجها الليبرالي الغربي مثلاً أو غيره من النماذج، رغم أهمية الاستفادة منه من خلال تمييز المشترك والعام في الديمقراطية عن الخاص والمحلي فيها. والعام في الديمقراطية هو أنها ذلك النظام السياسي الأكثر تعبيراً عن مقاومة الشعوب للظلم والقهر والتمييز، والاكثر تجسيداً لتطلعاتها إلى الحرية والعدل والمساواة. بهذا المعنى يكون العام في الديمقراطية عنصراً مشتركاً يتواجد في ثقافات كل الأمم والشعوب بدرجات ونسب متفاوته، والديمقراطية في جوهرها تأكيد على حق الشعوب في تقرير مصيرها وصنع حياتها وفقاً لرؤيتها، هذا الجوهر الذي غالباً ما يتم السكوت عنه والتقليل من أهميته عند الحديث عن الديمقراطية الغربية التي تصدَّر إلينا مصطبغة بمصالح صانعيها واطماعهم[2]. ونحن هنا لا نقلل من أهمية الديمقراطية الغربية بقدر ما نشير إلى الطابع المزدوج لحداثة الغرب، فحرية الرأي والمعتقد والاحتكام إلى الشعب بالاضافة

الفصل الرابع

الخيار الديمقراطي جوهر المجتمع المدني:

لعل من أبرز التحديات التي تواجه المجتمع المدني راهناً وترسم إلى حد بعيد ملامح تطوره المستقبلية، هو التحدي الديمقراطي؛ فالديمقراطية ليست مجرد نظام سياسي بقدر ما هي أسلوب في الحياة تزداد نجاعته بقدر مطاولته كافة مجالات المجتمع، في المؤسسات والمدارس والنوادي والمصانع والنقابات والجامعات وأشكال التنشئة والتنظيم والادارة.. الخ.

ولا يحتاج الخطاب الثقافي العربي إلى تأكيد أهمية الديمقراطية وبيان ضروراتها، حيث تشكل تلك الأهمية القاسم المشترك لمعظم التيارات الفكرية والسياسية على الساحة العربية، وإن اختلفت وجهات النظر في مقومات هذه الديمقراطية ومرجعياتها وسبل تحقيقها. بحيث أضحى الوعي المتزايد لأهمية الشرط الديقمراطي واحداً من سمات الثقافة العربية المعاصرة. وبدت محاولات تأجيل أو اعاقة المد الديمقراطي تضعف وتفقد مصداقيتها تدريجياً. ولم يعد مستاغاً القول بأولوية الاشتراكية أو الوحدة أو التنمية، بمعنى أن ضرورات البناء الاشتراكي أو مستلزمات بناء الوحدة العربية تقتضي تأجيل المطلب الديمقراطي. بعد أن ثبت أن تأجيل هذا المطلب ووضعه في آخر قائمة الاولويات لم يسفر عن الاخفاق في تحقيق تلك الأهداف فحسب، بل كان سبباً جوهرياً في ذلك الاخفاق وهو بهذا المعنى قد ساهم في تفسيره.

وحيث أن المجتمع المدني يشكل الفضاء الذي تستيطع الثقافة من

إلى المساواة السياسية والقانونية للمواطنين وصولاً إلى التداول السلمي للسلطة استناداً إلى مبدأ الاقتراع التمثيلي، تشكل اسهامات فعلية لتجربة الحداثة الغربية، وهي بقدر ما تطمح بأن تكون أنموذجاً كونياً يحتذىٰ به، سواء كان ذلك بصيغ مباشرة أو غير مباشرة، بقدر ما تقدم تجربتها وعلاقتها مع بلدان العالم الأخرىٰ، التي مرت باطوار عديدة أولها الغزو العسكري وآخرها محاولات الهيمنة الشاملة على مقدراتها ومواردها، أنموذجاً سلبياً يخلق الرفض ويلاقي الاستهجان والمقاومة عند ابناء «جنوب العالم».

ولكي نتجنب المماثلة المفاهيمية التي يقيمها البعض بين الديمقراطية والشورىٰ باعتبارها تقنية سياسية معروفة في تاريخ الاسلام، لتحقيق التواصل بين الماضي والحاضر(*) . لا بد أن نشير إلى أن الديمقراطية تقوم على مبدأ السلطة التعاقدية، وتقول بالاختيار العلماني، وتُعلي من شأن التعددية القائمة على الحوار والتسامح. بمعنىٰ أن الفضاء المفاهيمي للمبادىء والأفكار الديمقراطية ينتسب إلى منظومة سياسية تاريخية كانت نتاجاً للتطورات والصراعات التي خاضتها البشرية عبر تاريخها الطويل، ووجدت تعبيراتها الواقعية مع انتصار البرجوازية الاوربية بثورتها الصناعية وعقلانيتها ومكتسباتها المعرفية. وما يقال عن الشورىٰ بأنه المبدأ الذي سبق ديمقراطية الغرب، يقال عن مفاهيم أخرىٰ كالربط بين حقائق العلم المعاصر والنص القرآني، أي التأكيد على أسبقية وجود هذه الحقائق في

(*) تعني الشورىٰ طلب رأي أهل الحل والعقد من الفقهاء والعلماء واكابر القوم، والمشورة بهذا المعنى لا تلزم الحاكم، لان القرار في النهاية له وحده. وهكذا يستنتج الجابري أن مسألة الشورىٰ في الاسلام تبقىٰ من باب النصحية وليست قط من باب الفروض والواجبات. انظر: محمد عابد الجابري: وجهة نظر لإعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ص ١١٧ـ ١١٨.

القرآن. والاستنتاج بالتالي أن الاسلام صالح لكل زمان ومكان. مما يعني رفض الديمقراطية والعمل على التنكر لها وإفشالها باعتبارها كفر وبدْعه غربية[٣].

وهكذا يسهل ملاحظة أنه لا امتلاك لأسس الديمقراطية إلا بإنفكاك الفكر والحياة عن الارتهان للمطلق، والتخلي عن محاولات إدغام المستقبل بالماضي وترجمة مبادىء ومفاهيم الحاضر المعاصرة إلى لغة تنتمي إلى سياق تاريخي تام الاختلاف[٤]. مما يعني الاستمرار بالاستعانة بحلول وهمية لمواجهة متطلبات وإزمات مجتمعية راهنة يفضي الامعان في تجاهلها والالتفاف عليها إلى نتائج وتبعات لا تستطيع بلاغة الخطابات التبشيرية اخفاء مأزقيتها وسلبيتها. هذا في الوقت الذي يدلل فيه الوعي النقدي التاريخي على مسألة بالغة الأهمية؛ فكما كانت الشورىٰ الاسلامية متقدمة على كافة أشكال الحكم الأخرىٰ المحايثة لها آنذاك، كذلك تمتلك الديمقراطية مؤهلات ومزايا سياسية ومعرفية تجعل منها السبيل الأنجع لتنظيم وإدارة شؤون الدولة والمجتمع في العالم المعاصر.

ممكنات ادراج العلمانية في المجتمع المدني:

تبدو استجابات الفكر العربي المعاصر، ازاء الازمات والمشكلات التي يطرحها الواقع العربي، متأخرة ومرتبكة وشكلانية في غالبيتها. فهي تتخذ صيغة الوعظ والنصح تارة، وتلبس لبوس الحلول السحرية والوصفات الجاهزة تارة أخرىٰ، وقليلة هي المحاولات التي تتعامل مع البحث والتنقيب كأسلوب لاستكشاف الجوانب المختلفة للظواهر، دون تبني مواقف مسبقة ومنهجيات معدة سلفاً، صالحة في نظر اصحابها لكل زمان ومكان.

ليست هذه الدراسة سوى محاولة لتحديد التمفصلات الرئيسية وترتيب للأولويات قد يساهم في اعطاء العلمانية، كواحدة من أبرز تلك الاستجابات وأكثرها مثاراً للجدل والاختلاف، موقعها وحجمها، كجزء من سيرورة بناء المجتمع المدني في العالم العربي. كما تطمح إلى تقديم سماتها الاساسية وضروراتها. فما هي العلمانية. وكيف تعرّف عليها الفكر العربي ومتى؟.

أولاً: في مصطلح العلمانية ومسارها التاريخي:

يستدعي التداول الواسع والانتشار المتعاظم لمفهوم العلمانية، المتزامن مع معنى غامض وملتبس، العودة إلى أصل المفهوم، في محاولة لرصد مكوناته، والتعرف على الانعطافات والسيرورات والانقطاعات التي شهدها في مجرى تكونه وتطوره وصولاً إلى صيغته الراهنة.

يتواجد مفهوم العلمانية في الثقافة الغربية منذ النصوص الفلسفية الكبرى التي تعود للقرن السابع عشر، ولكنه أقدم من ذلك بكثير من حيث الاشتقاق اللغوي: فكلمة «Laicos» اليونانية تعني الشعب خارج الاكليروس. أما في اليونانية المتأخرة (القرن الثالث عشر) فهي تسمي الحياة المدنية المضبوطة بقواعد الرهبانيات. أما عبارة «Secularism» الانكليزية المستقاة من الكلمة اللاتينية «Saeculam» فإنها تعني لغوياً الجيل من الناس؛ والتي أصبحت تشير لاحقاً إلى العالم الزمني في تميزه عن العالم الروحي(٥).

ومنذ دخولها اللغة العربية ثار خلاف حول نسبتها؛ فهناك من ينسبها إلى العلم (علمانية بكسر العين)، في حين ينسبها فريق آخر إلى العالم (بفتح العين) ولكل من الاتجاهين تفسيره

ومبرراته(*). لن نتوقف عند هذا الخلاف، لان الأهم هو رصد الخصائص المشتركة للعلمانية عند الاتجاهين. فالبون ليس كبيراً بين الاهتمام بشؤون العالم، وبين الاهتمام بشؤون العلم. فالعلم الحديث مرتبط بالعالم لزوماً وهو بطبيعته زماني لا يزعم الخلود. والحقائق العلمية نسبية وقابلة للتصحيح والتجاوز دائماً. ولم يكن العلم الحديث ممكناً إلا مع التحولات الاجتماعية الكبرى التي أفضت إلى انتزاع أمور الدنيا من المؤسسات الدينية التقليدية وتركيزها بيد السلطة الزمنية. في حين يربط الرأي الآخر بين العلمانية ومعنى العالم، أي بما يحدث في هذا العالم وعلى الأرض مقابل الأمور الروحانية التي تتعلق بالعالم الآخر. وعليه فالمعنيان مكملان لبعضهما ومتلازمان(1). إلا في حال النظر إلى العلم، بمعناه الضيق الوضعي «Positive» واعتباره عقيدة، عندئذ يحدث استبدال العقيدة الدينية بالعقيدة العلمية بالمعنى الدوغمائي الضيق، ويكون الفضاء الدلالي والمعرفي لنسبة العلمانية إلى العالم أرحب وأكثر دقة وضبطاً.

نستخلص مما سبق «إن العلمانية ليست بالظاهرة التي يمكن توصيفها ببساطة ويسر، فهي جملة من التحولات التاريخية (السياسية والاجتماعية والثقافية)، وهي تندرج في إطار أوسع من مجرد التضاد بين الدين والدنيا، كما هو شائع وتنطوي على وجوه عدة: وجه معرفي يتمثل في نفي واستبعاد الأسباب الخارجة على الظواهر الطبيعية ولاجتماعية - أي الميتافيزيقية - وفي التشديد على التحول التاريخي الدائم. ووجه آخر

(*) من أبرز القائلين بالعلمانية نسبة إلى العالم «الشيخ عبد الله العلايلي» ومعه العديد من المفكرين العرب. في حين يرى عزيز العظمة أن الاشتقاق من العلم (بكسر العين) ذي اساس ثابت ويندرج في قاعدة صرفية واضحة؛ ويشاركه في هذا عدد لا بأس به من المفكرين العرب أيضاً. انظر: عزيز العظمة العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

مؤسسي يتمثل بالنظر إلى المؤسسة الدينية باعتبارها مؤسسة خاصة تضم شؤون العبادة ومستلزماتها. ووجه سياسي يتمثل في عزل الدين عن السياسة (الدولة)، وأخيراً وجه اخلاقي قيمي يربط الاخلاق بالتاريخ والضمير»[٧]. مما يعني أن للعلمانية أشكالاً ومسارات تعتمد على الظروف التي نشأت فيها، وتنطوي على تواريخ حقيقية لا ايديولوجية فقط، لهذا فهي ليست شأناً ناجزاً وتام التحقق، أو غير ممكنة التحقق، بل هي سيرورة تاريخية قابلة للبقاء والتطور كما أنها قابلة للانتكاس والتراجع الأمر الذي يتعلق بالقوىٰ التي تساندها أو تعارضها على أرض الواقع الاجتماعي.

ثانياً: العلمانية في منظور الفكر العربي المعاصر:

يعود تعرف الفكر العربي على العلمانية إلى الالتقاء الأول مع الغرب في أواخر القرن الثامن عشر، حيث كان العلم الاوربي في بداية أزدهاره وعطائه، فتمكن انذاك من ابهار العقول وبناء آمال وطموحات أوصلت إلى استخلاص نتائج غير دقيقة بل ومتعارضة أحياناً مع العلم ذاته. وقد عبر مفكرون عرب كبار عن هذا الانبهار، وتبنّوا الرؤيا العلمانية مؤكدين أن الخلاص من تخلف العصور الوسطى لن يتم إلا بأخذ وتبني النموذج الاوربي بكل عناصره[٨]!. وقد اتسمت تلك العلمانية بسمات ثلاث هي:

أولاً: أنها كانت ايجابية، بمعنى أنها كانت تسعىٰ إلى تحقيق هدف حضاري هو بناء المجتمع على النموذج الأوربي.

ثانياً: أنها كانت مشروعاً متكاملاً يستهدف تحديث كل جوانب الحياة العربية على النمط الأوربي (تجربة محمد علي وابنه اسماعيل).

ثالثا: كانت موجهة ضد أوربا، وهنا المفارقة ، فالاقتداء بأوربا

يهدف إلى التخلص منها؛ باعتبار أن التقدم العلمي والتقني في الغرب يمثل تحدياً لا يمكن مواجهته وقهره إلا بتقدم مماثل. وبعد مرور المجتمع العربي بتجارب متعددة إبان الاستقلال لم يعد التحرر من الاستعمار هو الهدف المسيطر، بل أخذت قضايا الوحدة والتنمية والعدالة تستقطب صراع اتجاهات عدة: ليبرالية وقومية وماركسية ودينية. وأصبح للعلمانية خصائص جديدة من أبرزها:

أنها دفاعية لا تمتلك ولا تستهدف بناء مشروعها الخاص، بقدر ما تعبر عن رفض التصور السلفي الديني الذي لن يؤدي برأي العلمانيين إلى حل المشكلات الحقيقية للمجتمع. بهذا بات من مطالب العلمانية توفير الشروط الصحيحة التي يدور في اطارها أي حوار أو صراع اجتماعي. أي أن يكون صراعاً على أرض بشرية يمكن من الاختيار بين البدائل العديدة دون احتكار الاستناد إلى مرجعية سماوية يلغي شروط الصراع أصلاً[٩]. وقد تجسد هذا المطلب بشعار «الدين لله والوطن للجميع» الذي يشكل موقفاً سياسياً متأتياً من حاجات الدولة الحديثة والمعاصرة والتي تعلن عن هويتها بإنها مدنية، والمدنية هنا تعبير عن العلمانية وتجسيد لها[١٠]. هذا المطلب تحديداً هو الذي فتح باب الانتقادات الموجهة للعلمانية.

ولكن قبل تحليل الانتقادات الدعائية منها، والتي تمتلك مسحة علمية ولو في حدودها الدنيا، سوف نستعرض مواقف الفكر العربي المعاصر من قضية العلمانية من خلال ثلاثة نماذج تمثيلية ودالة هي: نموذج حسن حنفي، ونموذج محمد عابد الجابري، وأخيراً النموذج الذي يقدمه فؤاد زكريا. فكيف نظر كل من هؤلاء إلى المسألة العلمانية، وإلى مسألة العلاقة بين الدولة والمجتمع؟.

١ـ يحاول حسن حنفي منذ فترة، تطوير موقف اسلامي يساري، كان

يذكّر بـ «لاهوت التحرير» في أمريكا اللاتينية. لكن النموذج الذي يقدمه حنفي سرعان ما يتحول إلى «مشروع قومي حضاري» يستوجب تحقيقه الاهتمام بمسألة تطويع قراءتنا لتراثنا وتراث سوانا، بما يتناسب مع خدمة قضايانا القومية والاجتماعية في الوقت الحاضر[11].

في حوار المشرق والمغرب بينه وبين محمد عابد الجابري، والذي دار على صفحات «اليوم السابع»، يقدم حسن حنفي أوضح مواقفه فيما يتصل بالعلاقة بين العلمانية والاسلام. وبعد استعراض تاريخي للعلمانية كما حدثت في الغرب الأوربي «وهذا الموضوع لا شأن لنابه، من حيث هو تاريخ أوربي صرف»[12]، يقوم حنفي بنقد ما يسميه التصور الواحدي للتاريخ والتقدم دون مراعاة لخصوصيات الشعوب والمراحل التاريخية المتباينة التي تمر بها المجتمعات، ليستخلص «عدم وجود نمط واحد للتقدم ومن ثم عجزنا عن إبداع طريق جديدة للتقدم من وحي الواقع وامكانيات الفكر وخبرات الشعوب»[13].

في خطوة ثانية يعتبر حنفي أن «الاسلام لا يحتاج علمانية غربية». ويرى أن خطأ نقل العلمانية الغربية، قد أحدث رد فعل ثانٍ خاطىء وهو رفع «شعار الحاكمية» ومجموع الخطأين لا يكون صوابا»[14]. ثم ينتقل لطرح السؤال التالي: كيف يمكن تحقيق أهداف الفريق العلماني، وما تصبو إليه مجتمعاتنا من حرية وتقدم، وفي نفس الوقت، كيف نستطيع أن نحقق مطالب الفريق الثاني، وهو تطبيق الشريعة الاسلامية، منعاً للإزدواجية بين الدين والدنيا، بين العلم والايمان، بين الشريعة والعقيدة؟.

في اجابته على السؤال السابق، يرى حنفي أن الأمر ميسور، «فالشريعة الاسلامية شريعة وضعية» تقوم على تحقيق المصالح العامة، هي مقاصد الشريعة (الضروريات والحاجيات والتحسينات).

والضروريات هي خمس: الدين، والحياة، والعقل، والعرض، والمال، وهي مقومات الحياة. وهذه الضرورات هي التي يسعىٰ العلمانيون إلى تطبيقها، ولكنهم يأخذونها من الحضارة الغربية لا من الشريعة الاسلامية.

أخيراً، يعتقد حنفي أن المبادىء العامة المستمدة من الشريعة، والفقه المتغير بتغير الحاجات والمصالح كفيلان بحل المشكلة. أما تضييق الشريعة الخناق على الناس، والذي يضيق به العلمانيون، فهو ينشأ لديهم نتيجةً لسوء فهم روح الشريعة! من هنا يعتبر «أن تخلفنا عن الآخر، هو الذي حول الإسلام إلى كهنوت وسلطة دينية ومواسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود»[١٥]. ليستنتج «أن الاسلام دين علماني في جوهره ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية»[١٦].

في إطار مناقشة وتحليل الافكار السابقة، نرىٰ ضرورة البدء من حيث انتهىٰ حديث د. حنفي. أي من قوله أن الاسلام دين علماني في جوهره. لنسأل في البداية هل هناك دين علماني ودين غير علماني، وما هي المعايير التي يمكن الاستناد اليها لإقرار نتيجة كهذه. بماذا يختلف الاسلام، بهذا المعنىٰ، عن المسيحية أو البوذية؟

نعتقد أن المشكلة، هنا، ناتجة عن خلط واع بين الدين والعلمانية. فالدين بوصفه عقيدة تهدف إلى تنظيم العلاقة بين المؤمن وربه شيء، والعلمانية باعتبارها استجابة لمشكلة تاريخية نشأت نتيجة لدمج السلطتين الروحية والزمنية شيء آخر مختلف تماماً. والدين بوصفه عقيدة مسألة خارج النقاش، حتى أن ماكس فيبر (WEBER) يستهل بحثه في علم اجتماع الدين بالقول: «نحن هنا لا شأن لنا على الأطلاق في «جوهر الدين» وإنما تهمنا شروط وتأثير فعل جماعي من نوع

محدد»[١٧]. بهذا المعنى لا تُحل الاشكالية القائمة بإلصاق صفة العلمانية بهذا الدين أو ذاك، بل إن دفع الحل خطوة إلى الأمام في اطار العلاقة بين الاسلام والعلمانية، إنما يكمن فعلاً في إظهار قدرة الاسلام على المواكبة والانخراط في الزمن المعاصر. عبر فتح باب الاجتهاد واستنباط الحلول المناسبة، المهم فعلاً هو النظر إلى المصالح العامة باعتبارها تشريعات وضعية تتصل بحياة الناس مما يعني أنها متغيرة وزمنية وقابلة للتجاوز.

على صعيد آخر نتسائل: هل تقضي مراعاة الخصوصية عدم الاستفادة من تجارب الآخرين «وهذا الموضوع [العلمانية]، لا شأن لنابه من حيث هو تاريخ أوربي صرف». كيف يستقيم هذا الرأي مع قول المؤلف «ومن ثم عجزنا عن ابداع طرق جديدة للتقدم من وحي الواقع وامكانيات الفكر وخبرات الشعوب»(*). أن يكون تبني التجربة الأوربية في العلمانية مرفوضاً، فهذا ما نتفق فيه مع د. حنفي، لا بسبب رفض محاكاة وتقليد الآخر فقط، بل لاختلاف الزمن والمجتمعات والظروف التي استدعت وتستدعي العلمانية في كل من مجتمعاتنا والمجتمعات الأوربية. وهذا ما ينسجم مع نقد المؤلف للتصور الواحدي للتاريخ والتقدم دون مراعاة لخصوصيات الشعوب. غير أن السؤال الغائب عند حنفي هو التالي: هل يمكن تنظيم وحكم المجتمعات المعاصرة على أسس دينية، ثم ما هي النتائج التي يمكن أن تترتب على صيغة كهذه؟

لا تأتي إجابة السؤال السابق من النموذج الذي يمثله حسن حنفي، لهذا يتوجب البحث عنها في نموذج آخر في الفكر العربي المعاصر يرى في العلمانية اساساً هاماً لتنظيم وإدارة شؤون الدولة والمجتمع.

٢ـ تعتبر مساهمة فؤاد زكريا في موضوع العلمانية، من المساهمات

(*) التشديد مني. المؤلف.

الفلسفية الجادة وخصوصاً في بحثه المعنون «العلمانية ضرورة حضارية»، الذي يناقش فيه بشكل تفصيلي أهم الاشكاليات والقضايا التي يثيرها مصطلح العلمانية، في سياقه الأوربي كما وفي مجال تداوله العربي. وما يؤكد أهمية هذه المساهمة، علاوة على طابعها الشمولي وتفحصها النقدي لقضية العلمانية، هو كونها جزء من تيار عريض في الثقافة العربية المعاصرة، وهي بهذا المعنى تصلح لان تكون نموذجاً تمثيلياً يتفق في خطوطه العريضة مع العديد من الدراسات التي تناولت القضية مثل دراسات محمد اركون، وصادق جلال العظم وعزيز العظمة وطيب تيزيني وجورج طرابيشي وعادل ضاهر وسعيد بن سعيد العلوي وناصيف نصار وكمال عبد اللطيف وهاشم صالح وغيرهم. مع الاحتفاظ ببعض الاختلافات في التوجه والمنهجيات وأحياناً النتائج المستخلصة من هذه الدراسات.

لكنها مع ذلك تمثل نموذجاً يعبر عن تيار يرىٰ في العلمانية قضية هامة يتوقف على حلها وكيفية التعامل معها حل العديد من القضايا المتصلة بالعقلانية والتنوير والتوجه الديمقراطي؛ ويرىٰ في هذه القضايا المداخل الفعلية لدخول العصر والتعامل مع مشكلاتنا الاجتماعية والسياسية والثقافية من موقع المشاركة والاسهام المنتج في بناء حاضر العرب ومستقبلهم.

يرىٰ فؤاد زكريا «أن العلمانية ضرورة عقلية لا تتقيد بمجتمع معين ولا ترتبط بعصر بعينه من عصور التاريخ» ويضيف «اثبتت التجربة التاريخية أن نطاق الحريات يتسع كثيراً في ظل الحكم العلماني، عنه في أي مجتمع تدار فيه شؤون السياسة على اساس ديني»[١٨]. ومن ثم تقوم العلمانية باعطاء الانسان المكانة التي يستحقها «فهي لا تؤلهه ولا تقول بعصمته عن الخطأ»[١٩]. وفي جانب آخر يعتقد زكريا «أن التعامل

السياسي بين مختلف المجتمعات البشرية يصبح أمراً بالغ الصعوبة إذا لم يستند على أسس علمانية» وهكذا «تبدو العلمانية شرطاً ضرورياً من شروط التعامل بين الدول والمجتمعات الحديثة»[٢٠].

والاهم عند زكريا هو توفير الشروط الصحيحة التي يدور في إطارها أي حوار أو صراع اجتماعي. بحيث تفصح تلك الصراعات عن محتواها الفعلي إنطلاقاً من المرجعية والاسس المشتركة التي توفرها العلمانية لكل أطراف الصراع، بحيث يعلن كل وجه من وجوهه عن هوتيه. فلا يظهر الصراع الثقافي مثلاً بمظهر الصراع الديني، ولا يحتجب الصراع على المصالح تحت عباءة الانتماءات الاقليمية أو الاثنية. أي أن يكون صراعاً على أرض بشرية يمكّن من الاختيار بين البدائل العديدة «دون احتكار الاستناد إلى مرجعية سماوية يلغي شروط شروط الصراع أصلاً»[٢١].

هذه هي أهم الأفكار التي يوردها «فؤاد زكريا» في مناقشة القضية العلمانية، ويضمنها ردوده على نقاد العلمانية، تلك الردود التي استفدنا منها جل استفادة في بحثنا هذا.

غير أن إدراكنا لأهمية القضايا التي يثيرها النموذج السابق لا يمنعنا من التحفظ على بعض النقاط والآراء الواردة فيه. فمحاولتنا التي تطمح لإعادة فهم وبناء العلاقة بين الديني والسياسي من منظور نقدي، لا ترىٰ في تسييس الدين مشكلة في حد ذاتها، على ما يرىٰ فؤاد زكريا ويشاركه في هذا العديد من المفكرين العرب من ذوي التوجه العلماني، بل إن المشكلة الحقيقة تبرز في حالتين: الأولى هي انكار أي علاقة بين الديني والسياسي كحقلين من حقول الممارسة الاجتماعية، بهدف إبعاد الدين عن السياسة، هذا الابعاد الافتراضي على مستوىٰ حاضر العلاقة بين هذين الحقلين المتداخلين بشكل معقد، كما وعلى مستوىٰ الخبرة

التاريخية للشعوب سواء في العالم العربي أو في الغرب الأوربي. ففي التاريخ كما في الحاضر، أحزاب دينية قامت بادوار سياسية وأحزاب سياسية (الأحزاب الديمقراطية المسيحية، احزاب الأمة والوفد والأخوان المسلمون وجبهة الانقاذ وغيرها في العالم العربي الاسلامي) استفادت من المخزون التراثي والثقافي للدين مسيحياً كان أم اسلامياً. المشكلة إذاً، ليست في «تسييس الدين ولا في تديين السياسة» فقط، إنما المشكلة الأهم هي تنكر القائمين على الدين والمتحدثين باسمه للسياسة، في الوقت الذي تصب ممارستهم لكليهما في خدمة هذا الطرف السياسي أو ذاك رغم محاولات إنكارهم لذلك، بل وبسبب هذا الانكار في كثير من الحالات. والمفارقة هنا تتمثل في الركون إلى مرجعية الهية من طرف وضرورات التعامل مع الآخر المختلف في مرجعياته من طرف آخر. هذه المفارقة التي يصعب حلها بدون الاعتراف بالتعددية على اساس الانتماء المشترك للجميع إلى المجتمع.

أما الحالة الثانية فهي إلغاء وتغييب الفروق بين الديني والسياسي مما يؤدي إلى اعتبار «الاسلام صالح لكل زمان ومكان» والنظر إليه على أنه عقيده دينية ودنيوية في نفس الوقت. مما يفضي بدوره إلى فكرة أن «الحاكمية لله وحده» كما وردت في كتابات «المودودي» و«سيد قطب» والعديد من ممثلي السلفية المعاصرة. هذه الفكرة التي تعني فقدان الثقة بالانسان وتؤكد عجزه عن تدبير أموره بنفسه، علاوة على أنها مستحيلة التطبيق لأن الشرع الالهي لا يطبق إلا بواسطة البشر. وهنا يكمن خطر تحوّل حاكمية الله إلى حاكمية البشر، التي تضفي على نفسها عصمة تجعل من الصعب نقدها أو تخطئتها أو الخروج عليها، باسم قداسة المصدر السماوي الذي تمثله وتحتكر القول باسمه، مما يؤدي إلى احتكار واستئثار بشر من نوع خاص بالسلطة، ويصادر على امكانية تغيير

الوضع القائم وتجاوزه[٢٢].

فإذا وافقنا على أن العلمانية موقف يتعلق بشروط المعرفة والممارسة البشرية، عبر تأكيدها على استقلالية العقل وقدرته على التعامل مع مختلف مجالات الحياة، بغية الحفاظ على استقلال الحياة المدنية عن أي سلطة معرفية ذات مرجعية فوق بشرية؛ فإننا لا نكون قد استبعدنا من الحياة المدنية إلا أولئك الذين يتنكرون لأسس التعايش في المجتمع. هذا التعايش الذي يفترض التعدد والتنوع والاعتراف بالآخر المختلف، طالما هو عضو في الهيئة الاجتماعية يخضع لقوانينها ويتمتع بحقوقها. أي أن المشروعية الاجتماعية تطال كل الذين ينتمون إلى المجتمع على اختلاف رؤاهم وايديولوجياتهم وانتماآتهم السياسية والدينية والمذهبية، في حين تبقىٰ المصداقية المعرفية لهؤلاء متفاوتة ومشروطة بمعارف العصر والآفاق التي تشرعها لفتح المسارات بين الحاضر والمستقبل.

٣ـ لعل من المفيد، وقبل الدخول إلى عالم الخطاب الذي يقدمه المفكر المغربي محمد عابد الجابري حول قضية العلمانية، التوقف عند الطابع الاشكالي لهذا الخطاب مما يّسهل امكانية التعامل معه بشكل نقدي منتج. يتبدىٰ الطابع الاشكالي لهذا الخطاب لمعنيين: إنه خطاب إشكالي من حيث القضايا التي يثيرها والنتائج التي يستخلصها، كما ومن حيث حجم ردود الفعل التي يثيرها، والمناقشات والتعليقات والدراسات التي يحّفز عليها في مختلف الاوساط الفكرية والثقافية على امتداد الساحة العربية من جهة أولىٰ. وهو خطاب اشكالي من حيث تركيبه الداخلي وتكوين بنيته غير المتجانس؛ بمعنىٰ أننا نعثر على مواقف ورؤىٰ فكرية متباينة، بل ومتناقضة أحياناً، على مستوىٰ الفرق بين كتاباته السابقة وبين كتاباته الحالية وفي إطار القضية الواحدة وهي قضية العلمانية من جهة ثانية.

وحيث أنه يمكن عزو وتأويل التباينات والتناقضات المذكورة، إلى اختلاف نظرة مؤلفها وتطوره الفكري، وهذا ما يندرج في إطار حريته وحقه في التعبير عن نفسه، بغض النظر عن مواقف الاستحسان أو الاستهجان التي يواجه بها؛ فإن من حقنا البحث في دلالة هذه التباينات وقراءة ما يمكن أن تخفيه أو تشير إليه انتقالات كهذه.

في مؤلفه «الخطاب العربي المعاصر» يكتب الجابري نقداً صريحاً للموقف السلفي تجاه قضية العلمانية فيقول: «الاسلام دين ودولة» و«الحكومة الاسلامية هي التي يكون قانونها شرع الاسلام».. «تلك هي النتيجة الهزيلة التي خرجت بها السلفية الجامعية المعاصرة، بمختلف تكويناتها، من قراءتها لـ «التاريخ» الاسلامي، بل من تأويلها لـ «الشرع» الاسلامي.. لا، بل منهما معاً: فالسلفية تقرأ التاريخ في الشرع وتقرأ الشرع في التاريخ، تماماً مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة، وذلك في الحقيقة ما يشكل هويتها»[٢٣].

بعد هذا الموقف الواضح والصريح، يعود الجابري وفي حواره مع حسن حنفي على صفحات «اليوم السابع» إلى القول وعلى نقيض القول السابق «أنا أرى أن الاسلام دين ودولة»[٢٤]. هذه المقولة التي سنناقشها مفصلاً عند الحديث عن الانتقادات الموجهة للعلمانية.

في نقلة لاحقة يقترح الجابري استبدال «العلمانية» بـ «الديمقراطية والعقلانية»؛ يعود السبب في هذا الاستبدال برأيه «لان العلمانية مفهوم ملتبس» ويضيف موضحاً «مسألة العلمانية في العالم العربي مسأله مزيفة بمعنى أنها تعبير عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات: أن الحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الاقليات والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلاً، أنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها

بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية»[٢٥].

في عودة لاحقة للموضوع، وفي اطار مراجعة الفكر القومي العربي، يوضح الجابري الاقتران الذي تمّ بين الفكرة العلمانية والفكرة القومية، في اطار انشاء الذولة الوطنية المستقلة في أوربا، والذي كان يقتضي الاستقلال عن الكنسية التي مارست سلطة منافسة للدولة[٢٦]. ووفقاً لذلك كان إقصاء الكنسية عن مجال السياسة شرطاً لتحقيق الدولة القومية، وبقي الدين عبارة عن علاقة بين الانسان والله. «وهذا هو اساس العلمانية واساس ارتباط القومية بالعلمانية في أوربا»[٢٧]. من ثم، وعندما نقل الفكر القومي العربي العلمانية إلى المجال العربي نسي إن العلمانية المنقولة لا بد أن تعني في وجدان الشعب العربي نفي الدين، ونسي ان ردود الفعل ستكون اقوىٰ لإن لا أحد يتخلىٰ عن دينه. «أما المؤسسات الدينية فهي شيء آخر يمكننا تغييرها أو التخلي عنها نهائياً»[٢٨]. وفي الموقف الأخير نلاحظ تطوراً ملفتاً بالقياس للآراء السابقة المعلنة للاستاذ الجابري من قضية العلمانية. وفي محاولة لشرح موقفه الجديد يقول الجابري: «أنا لست ضد الجانب الديمقراطي العقلاني في العلمانية. ولكني أريد، إذا كنا مقتنعين بضرورة فصل الدين عن السياسة، ان نفكر في ذلك من داخل تراثنا. . . ويجب أن نبني استقلال الدين وعدم استغلال الدين في السياسة ولنسم هذا بما شئنا من الإسماء»[٢٩].

نحن بالفعل أمام تحول جوهري في رؤية الاستاذ الجابري لمسألة العلمانية، فالتميز بين الدين والمؤسسات الدينية القابلة للتغيير خطوة متقدمة في مجال التأسيس لاجتماع مدني مبني على وعي ضرورة عدم استغلال الدين في السياسة. وفي خطوة مكملة نلحظ تحولاً في رؤية الجابري للعلاقة مع الغرب وحداثته. فبعد أن كان يؤثر التركيز على

الخصوصية ولا يتوانى عن رفض المفاهيم والمقولات الغربية أو يتحفظ عليها ويبحث عن بدائل لها في اطار التراث العربي الإسلامي، أصبحنا أمام موقف مركب ونقدي يدعو إلى «فهم الحداثة في إطار تاريخها الخاص، اعني تاريخها الاوربي، والبحث في تاريخ وتراث الجهة التي يراد نقلها إليها بهدف تهيئة التربة لها وطبعها بخصوصية هذه الجهة»[٣٠].

وبعد أن يقوم بتشخيص المشكلة الاساس والتي تكمن برأيه في الاختراق الثقافي الذي يهدف إلى طمس الهوية واعادة صياغة الشخصية بواسطة «غزو العقل، تكييف المنطق، توجيه الخيال، صنع الاذواق، قولبة السلوك، ترسيخ نوع معين من القيم»[٣١]. والهدف من كل ذلك هو الاستتباع الحضاري وتحقيق مصالح المركز الغربي بوسائل جديدة. ثم يتسائل عن كيفية مواجهة هذا الاختراق الثقافي، هل نواجهه بالانغلاق والارتداد إلى مواقع نكوصية وانكفائية كما يفعل العديد من المثقفين العرب، أم نواجهه بالاغتراب[٣٢]؟. يقترح الجابري الوقوف في وجه هذين الانحرافين (الانغلاق والاغتراب) من خلال الدعوة إلى «تجديد الثقافة العربية من الداخل. فالتجديد حجة على المنغلق، وإقامة ذلك من الداخل حجة على المغترب»[٣٣].

هل نحن ازاء قطيعة بين آراء الجابري السابقة واللاحقة في موضوع العلمانية، وهل هذا الموقف الأخير هو التعبير الاستراتيجي عن فهم الجابري، أم أن لكل مقام مقال، كما يحلو للأستاذ الجابري أن يردد كثيراً؟ هل نقرأ السمات العامة والعلامات الدالة في انتاج المؤلف الغزير والمتنوع أم نتوقف عند التفاصيل والرموز الفارقة والمتناقضة أحياناً مع سياق الخطاب وتطوره. ثم وعلى صعيد معرفي هل يمكن تأويل هذه الآراء الاشكالية تبعاً للتطور المعرفي للمؤلف فقط، أم أن للجانب الايديولوجي في الخطاب المذكور حضور لا تنجح محاولات إخفائه

دائماً؟ والباعث على التساؤل السابق إنما ينطلق من كيفية النظر إلى الخطاب المذكور، فإذا افترضنا أن الموقف اللاحق للكاتب يجبّ مواقفه السابقة، بمعنى أنه تجاوز وتركيب أعلى لتلك المواقف، فما دلالة هذا الحرص المبالغ فيه على تجنب تسمية الظواهر باسمائها. أما في حالة النظر في النصوص بحد ذاتها فلا بدّ من البحث عن أسباب الاحتراز ومحاولات أبراز التناقض بين العلمانية من جهة وبين العقلانية والديمقراطية من جهة أخرىٰ .فهل تقتضي الحاجة إلى الديمقراطية، التي تعني فيما تعنيه وحسب رأي الجابري نفسه ـ حفظ الحقوق، حقوق الانسان فرداً كان أم جماعة سواء كان منتسباً إلى الاقلية أو إلى الاغلبية بالمعنيين الديني والسياسي، نفي وإستبعاد العلمانية، بحجة أنها تعبر عن حاجة بمضمون غير مطابق لها؟ هذا ما سنهتم به عند مناقشة علاقة كل من الديمقراطية والعقلانية بمفهوم العلمانية، ولكننا سنستبق الدخول بالتفاصيل ونتساءل: إذا كانت العقلانية تعني في أهم وجوهها التعامل مع العالم (الطبيعي والاجتماعي) وفق قوانين العقل ومعاييره المنطقية والاخلاقية بعيداً عن الهوىٰ والتعصب والمزاج المتقلب بطبيعته؛ فكيف نُقّر مثل هذا التعامل العقلاني على مستوىٰ العلاقة مع الطبيعة ونتحفظ عليه، بل ونرفضه عندما تنتقل القضية إلى مستوىٰ الممارسة السياسية في المجتمع؟. هل هو اضراب عن التفكير تمارسه الانتلجنسيا العربية(*)، أم هو غطاء معرفي للمسكوت عند ايديولوجيا؟. في اطار مناقشة الانتقادات الموجهة للعلمانية ستتوقف تفصيلاً عند أهم الآراء السابقة. كما ستعرف على الانتقادات الصادرة عن الاتجاه السلفي في الفكر العربي المعاصر.

فما هي الانتقادات الموجهة للعلمانية، وما مدىٰ مطابقتها للواقع

(*) «الا نتلجنسيا العربية والاضراب عن التفكير» عنوان المقال الذي رد فيه جورج طرابيشي على الحوار بين الجابري وحنفي ونشر في نفس الكتاب ص ١٣٦ـ ١٤٦.

بمعيارين: معيار المشروعية التاريخية أولاً، ومعيار المصداقية المعرفية ثانياً؟.

آ- العلمانية خاصية أوربية:

يؤكد نقاد العلمانية على أنها اتجاه ظهر في المجتمعات الأوربية كتعبير عن ضرورة تاريخية مرتبطة بالظروف الخاصة التي مرت بها أوربا أثناء انتقالها من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. وإن اعتناق وتبني العلمانية في مجتمعات غير أوربية يعني محاكاة ببغائية تنم عن انعدام الشخصية[٣٤]. ثم أن الصراع بين العلم والدين خاصية كاثوليكية مثلها مثل وجود الكنيسة ورجال الكهنوت، الأمر الذي لا يوجد مقابل له في الاسلام باعتباره ديناً ودنيا. وبالاعتماد على الاعتبارات السابقة «فالعلمانية ليست سبيلنا إلى التقدم.. بل ولا حتى لمواجهة قوى التخلف.. وإنما السبيل هو الوعي والفقه لحقيقة موقف الاسلام: الدين»[٣٥]. وعليه يرى محمد عمارة أن «المتسغربون استعاروا مشكلة أوربية كي يستعيروا لها حلاً أوربياً»[٣٦].

أول ما يلاحظ على الانتقادات السابقة هو الفهم الوصفي للعلمانية، حيث تختزل إلى مجرد الفصل بين الدين والدولة، وبالتالي إلى رفض وصاية المؤسسة الدينية على الشؤون الدنيوية للمجتمع، وهذه أحدى خصائص العلمانية النضالية التي سادت فرنسا بظروفها الخاصة وثورتها التي أدت إلى انفصال الكنسية عن الدولة بشكل نهائي. في حين ينطوي الفهم الأعمق والأدق للعلمانية على اعتبارها مجموعة من القيم العقلية التي تستهدف تحقيق استقلال الفكر وضمان حريته ازاء تحليل ونقد العقائد والايديولوجيات (سياسية ودينية). أنها موقف للروح أمام مشكلة المعرفة كما يقول محمد اركون. «بمعنى حق الانسان في معرفة أسرار الكون والمجتمع اعتماداً على عقله وخبراته، بهذا لا تكون العلمانية

موقفاً من الدين فقط. . بل من قضية المعرفة. والعلمانية الفلسفية ليست الكفر، أنها بحث عن المعرفة يدخل فيه الدين أيضاً، تقول بالدين وتبحث به بحثاً علمياً ولا تقصد هدمه البتة. فهدف كل موقف علمي هو فضح الثوب التنكري التمويهي الذي ارتداه الفكر الاسلامي العربي»[٣٧].

ثم هل يشكل الاضطهاد الذي مارسته المؤسسة الدينية على العلماء في أوربا حالة خاصة، أم أنه صفة لكل عقيدة شمولية تستدعي محاربة كل من يخرج عليها تحت اسم البدعة أو الكفر أو الهرطقة أو الانحراف؟. وبالعودة إلى التاريخ العربي الاسلامي يمكن العثور على فترات لاقىٰ فيها العلم والعلماء كل الرعاية والتشجيع، وهذا ما تحاول السلفية تعميمه على كل التاريخ الاسلامي، كما يمكن العثور على فترات أخرىٰ عانىٰ فيها العلماء والفلاسفة شتىٰ ضروب الاضطهاد والقمع. وإلا كيف نفسّر ما عاناه المعتزلة وأخوان الصفا والكثير من المتصوفه كالحلاج وابن عربي وغيرهم. وبماذا نفسر احراق كتب ابن رشد وانكاره الاشتغال بالفلسفة أمام الخليفة الموحدي «أبو يوسف يعقوب» ثم اعترافه بذلك بعد أن طمأنه الاخير بأنه هو الآخر على صلة وثيقة بها!. كيف استطاعت فلسفة الغزالي (أبو حامد) أن تتسيد مع التيار الاشعري وتصبح الممثلة الرسمية للفكر العربي الاسلامي طيلة قرون عديدة، مقابل إنحسار التيار العقلاني من هذه الفلسفة؟ وبالإنتقال إلى العصر الحديث ماذا نقول عن هروب الكواكبي إلى مصر، ومصادرة كتاب الشيخ الأزهري علي عبد الرزاق وفصله من هيئة الازهر. وهل يكفي التذكير بما حَلّ بكتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» والموقف من مؤلفات محمد أحمد خلف الله وصادق جلال العظم ونصر حامد أبو زيد وغيرهم. المشكلة إذاً بالعقائد المغلقة التي يعتقد أصحابها أنهم يملكون الحقيقة كلها ويقسمون البشر إلى أهل الحق، وهم أصحاب هذه العقيدة

أو تلك (كل حسب انتمائه) وإلى أهل الباطل الذين لا ينتمون إلى هذه العقيدة. بهذا يحسم مناهضوا العلمانية والتفكير الحر أي نقاش قبل أن يبدأ. وعليه لا تكون العلمانية ضرورية للتخلص من عصور الظلام في أوربا الوسيطة فقط، بل هي ضرورية للتخلص من التعصب والجمود الفكري ومحاصرة الحريات، أن العصور الوسطى لسيت مرحلة زمنية فقط، أنها حالة ذهنية وعقلية متكلّسة تستدعي العلمانية اينما وأنى وجدت لمواجهتها وتجاوزها.

ب ـ أن عبارة «الاسلام دين ودينا»[*] التي يتم تداولها كبديهية غير قابلة للنقاش، هي الاساس الذي يستند إليه نقاد العلمانية، والدين الاسلامي يخلو من المؤسسة الدينية ومن رجال الكهنوت، وبهذا تكون الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة دعوة مستوردة وغريبة عن روح مجتمعنا وجوهره الاصيل[٣٨]. تستدعي الاجابة المتأنية على هذه النقطة اجراء دراسات ومقارنات تهدف إلى توضيح وجوه التشابه أو التباين بين أوربا الوسيطة ودور الكنيسة وموقعها فيها، وبين علاقة الاسلام بالمؤسسة الدينية ـ لا تدعي هذه الدراسة امكانية القيام بها ـ غير أن ذلك لا يمنع من طرح بعض التساؤلات: الم تكن الكنيسة الكاثوليكية سلطة روحية وزمنية في آن معاً، أو لم يؤول قول السيد المسيح «اعط ما لقيصر لقيصرو مالله لله»، تأويلاً مختلفاً عند مسيحيي العصور الوسطى!. ثم ما هو دور وصلاحيات مؤسسة الازهر وهيئة العلماء وهيئة الافتاء فيما يتصل بشؤون الحياة والمجتمع الاسلاميين!. وبعد، ماذا يبقى من كلام

(*) في مقال له بعنوان «الانتلجنسيا العربية والاضراب عن التفكير» يرد جورج طرابيشي في مجلة اليوم السابع ٢٨/آب/١٩٨٩ على محمد عابد الجابري قائلاً: أما أن يأتي «مفكر المغرب» ـ علماً بانه واحد من المختصين الكبار بعلم القطيعة ـ ليقول بالحرف الواحد: «أنا مقتنع تماماً بإن الاسلام دين ودولة بآن معاً» فهذه مغالطة وإضراب عن التفكير وقمة المسكوت عنه.

الذين يعتبرون العلمانية مؤامرة على الاسلام، وهي نتاج يهودي تلمودي أصيل، ومن ثم يؤكدون على الربط بين العلمانية والماسونية ومخططات الصهيونية والثورة الفرنسية وعصر التنوير[٣٩]. كيف تسنى لهؤلاء وضع الصهيونية والماسونية مع الثورة الفرنسية وعصر التنوير في سلة واحدة، إلا ينم هذا عن جهل بالتاريخ أو أنه في أحسن الاحوال تجاهل لعقل القارىء. فالكلام عن عصر التنوير والثورة الفرنسية بهذه الطريقة الهجائية لا يقلل من أهمية الانجازات التي تحققت في هاتين اللحظتين؛ فالنقلة النوعية التي قام بها مفكروا الانوار في مجال الفكر والوجود بجعلهم الانسان الفرد مركز الاهتمام بغض النظر عن مشروطيته الدينية، جعلت منه قيمة بحد ذاته. ومن الواضح أن التقدم العلمي والتقني وازدهار البرجوازية في القرن الثامن عشر، قد اتاح لمفكري التنوير تحقيق هذه النقلة النوعية الكبرى. كانت تلك العوامل إضافة إلى الحروب الدينية الطويلة بين البروتستانت والكاثوليك طيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر، هي الاسس التي نهضت عليها ايديولوجيا مستنيرة ترتفع فوق الحساسيات المذهبية والدينية، وتفتتح أفقاً للمستقبل شكل قطيعة معرفية مع مفاهيم وتصورات العصر الوسيط وافضت في النهاية إلى تشكّل المجتمع المدني في دول أوربا على أساس المواطنية القومية. وقد قامت الثورة الفرنسية بتغيير نظام المشروعية، فبعد أن كان يستند إلى القاعدة اللاهوتية والمذهبية، أصبح يرتكز على قاعدة الاقتراع العام وإرادة الاغلبية. هذه السيرورة التي استغرقت أكثر من ثلاثة قرون، وسال من أجل تحقيقها الكثير من الدماء والحبر أيضاً، يجعل من الصعب القبول بتهميشها وهجائها ببساطة[٤٠].

كما أن القول بالعلمانية لا يعني تجاهل التراث أو نسفه(*).

(*) لا يتعارض القول بالعلمانية مع الاهتمام بالتراث والمشاريع التي يعمل عليها=

فتاريخ أوربا قد شهد تطور العلمانية جنباً إلى جنب مع أحياء التراث ودراسته من قبل مفكري الحركة الانسانية «Humanism». ولم يكن هناك تعارض بين التوجهين كما يحلو لنقاد العلمانية عندنا والذين يعتبرون أنفسهم حماة التراث. بهذا لا نستطيع برايهم أن نحافظ على هويتنا ونتمسك بجذورنا إلا برفض العلمانية، متجاهلين أن قوام العلمانية مرتكز إلى مجموعة من القيم العقلية وامتلاك روح النقد والتمسك بالمنطق العلمي، وأن هذه القيم لا تقتصر على الحضارة الأوربية وحدها؛ بل أن لها جذوراً في عمق الحضارة العربية الاسلامية، وهي امتداد لتراث المعتزلة والفارابي وابن الهيثم وابن رشد وغيرهم. من هنا تبرز أهمية القراءات المعاصرة للتراث، التي قام بها عدد من الكتاب والمفكرين العرب امثال: محمد اركون، طيب تيزيني، نصر حامد أبو زيد وغيزهم. تلك القراءات التي تنظر إلى التراث في اطارة التاريخي، ولا تعتبره مثلاً أعلى يجب تطبيقه، بل خبرة بشرية بكل ما تنطوي عليه من مزايا ومثالب. ومن هنا فهي لا تستبدل الحاضر السلبي بالماضي الايجابي استبدالاً ذهنياً كما يفعل السلفيون، بل تؤكد أنه لا يمكن الاستفادة من التراث، بل ويصعب حفظه إلا من خلال دراسته ونقده؛ وإلا فسنبقىٰ في اسار التبعية للماضي في مواجهة الحاضر، وهذه واحدة من أبرز خصائص الخطاب السلفي المعاصر. ولا يقل عن هذا المثلب مطلب الاقتداء بالغرب واعتباره النموذج الذي يحتذىٰ، عبر استحضار مرجعياته وتبني مفاهيمة ومنهجياته هكذا على عواهنها، بغض النظر عن حاجات ومشكلات مجتمعنا، أي عبر التفريط بالعلاقة بين الخاص والعام، بين الداخل والخارج، والوقوع في اسار الاستغراب

= مفكرون عرب كبار مثل: محمد اركون،طيب تيزيني، نصر حامد أبو زيد وغيرهم، تؤكد هذا الرأي.

«Westrnaisation» والتطويح بخصوصيتنا الاجتماعية والتاريخية.

والآن، كيف يمكن الانتقال من علمانية الشعار الايديولوجي واللغة السجالية، التي كثيراً ما وسمت الفكر العربي المعاصر، إلى علمانية أخرى اكثر رحابة وايجابية، تشكل موقفاً شاملاً ومتماسكاً حول قضايا الانسان والدين والجتمع، وتفسح المجال للتنوع والتمايز، مرتكزة على التعددية والاعتراف بالآخر. وتكون بالتالي مبدأ اصيلاً وضرورياً للبشرية كلما نشب الصراع بين استقلالية الفكر وخضوعه[41]؟. ما هي الخصائص الاساسية التي تشكل قوام هذه العلمانية وما هي ضروراتها؟.

أولى خصائص العلمانية هي «القدرة الاستيعابية التي توفرها للمجتمعات المعاصرة المتكثرة الأديان والطوائف والاعراق. أنها توفر لها جميعاً الاطر المرجعية المحايدة للحوار فيما بينها، وتوفر لها الأرضية العمومية للمصالح المشتركة التي يمكن الاحتكام إليها عند اللزوم، كما توفر لها المقولات الكلية والتصورات المعرفية العابرة للخصوصيات الدينية التي تتحول إلى ادوات تتوسط التناقضات الايمانية، وإلى ميكانزمات وآليات عمل لامتصاص الصدمات والهزات التي لا بدوان تعصف بمثل هذه المجتمعات من حين لآخر»[42].

ثاني هذه الخصائص «الحياد الايجابي للدولة باجهزتها وادواتها وممثليها ومؤسساتها ازاء الأديان والمذاهب والطوائف والأعراق»[43]. تتبدى أهمية هذه الخاصية أثناء غياب دور الدولة، وفي فترات اندلاع الحروب الاهلية؛ فمن لبنان إلى افغانستان إلى جمهوريات يوغسلافيا السابقة، وانتهاء بالوضع المأساوي في رواندا، يتبين بوضوح كم هي لاعقلانية ومرعبة محاولات السيطرة وتكريس التفرد لاي طرف عبر العنف والغاء الآخر، حتى لو كان الثمن دفع الجميع إلى الهاوية، وحصلية المليون شخص في رواندا ـ حسب تقديرات الأمم

المتحدة(*) ـ في صراع لم يحسم بعد، شاهد يطال أكثر من بعد من أبعاد الحضارة الانسانية على مشارف القرن الحادي والعشرين فهل ينطوي كل هذا الخراب على حكمة ما، وهل لنا أن نكلف أنفسنا عناء البحث عنها!.

وثالث هذه الخصائص «المساواة بين جميع المواطنين ذكوراً وإناثاً أمام القانون، ومساواتهم في الفرص والمسؤوليات والواجبات والحريات.. الخ. بغض النظر عن قناعاتهم الدينية، وبغض النظر عن انتماءاتهم المذهبية أو الطائفية أو المتيافيزيقية أو غيرها»(٤). فالعلمانية بهذا المعنى ضرورة اجتماعية وسياسية لما توفره من اتساع في مجال الحريات بالمقارنة مع أي حكم ذي طابع ديني أو مذهبي يمكّن الأغلبية من اضطهاد الاقليات ويقوي المذهب السائد على المذاهب المسودة الاخرى. فالحريات العامة وخصوصاً حرية الاعتقاد والتفكير يمكن أن تقيدّ وتُهدد إذا كان الحكم مستندا إلى حقائق مطلقة تعتبر كل من يخالفها منحرفاً. ووفقاً للاعتبارات السابقة تكون العلمانية حاجة دائمة تفرض نفسها كضرورة معرفية على كل مجتمع معرض لطغيان التفكير الغيبي السلطوي ومهدد بقولبة التفكير وانتزاع القدرة على التساؤل والنقد والبحث المستقبل(٥).

بهذا المعنى يتضح ارتباط العلمانية بالعقلانية، من حيث أن الأخيرة تحرير للعقل من المسبقات والاوهام والمطلق فالعلمانية إذ تقيم سلطة العقل، إنما تعلن نسبية الحقيقة وتاريخيتها، وتغيرها، بل وامكانات تجاوزها لتفتح آفاقاً وامكانيات للمعرفة الموضوعية عبر الانتقال من الايديولوجيا إلى العلم ومن التبرير إلى التفسير. وإذا كان البعد العقلاني

(*) هذا الرقم تقريبي، وهو مأخوذ عن وكالات الانباء نقلاً عن مصادر الأمم المتحدة (شفاهي).

للعلمانية واضحاً فهذا لا يعني «استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية العقلانية»[٤٦]، كما يرىٰ محمد عابد الجابري، فإذا كانت الديمقراطية والعقلانية الغربية هما نتاج للعلمانية فكيف لنا أن نأخذ بهما ونتجاهل العلمانية؟ إلا تشكل العلمانية بهذا المعنى الشكل العقلاني لتنظيم شؤون الحياة والمجتمع؛ ثم كيف نقبل التعامل العقلاني مع الطبيعة ونسخرها لخدمة الانسان، ونرفض مثل هذا التعامل فيما يخص المجتمع، أليس في هذا موقفاً مزدوجاً يخفي ايديولوجيا ما ويخدم مصالح بعينها. ومن الناحية المعرفية كانت الاسس العقلانية للعلمانية كافية لاكتشاف حقيقة كون الثبات على الماضي أمراً موهوماً، وأن معارضة العلمانية بالاسلام والعلم بالدين، والحداثة بالاصالة والديمقراطية بالشورىٰ، والمستقبل بالماضي لا يقوم إلا بتبرير العلاقات القائمة والا نخراط في عملية الصراع الايديولوجي التي يتم تصويرها على أنها خلافات في وجهات النظر، عبر اقامة التعارض بينها، ونقد جزء من اجزاء الواقع ومعارضته بالاجزاء الاخرىٰ، مع الحرص المبالغ فيه على اظهار طابعها المعرفي واخفاء انتمائها الايديولوجي بدعوىٰ العلمية تارة والمعرفة المطابقة تارة أخرى.

يرىٰ مجدي حمّاد: «أن المجتمع المدني يجد اساسه الايديولوجي في تفاعل ثلاثة نظم من القيم والمعتقدات: أولها الليبرالية، وثانيها الراسمالية، وثالثها العلمانية. وهذه القيم والمعتقدات الثلاثة بجوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ـ لا تتفق مع القيم الاسلامية السائدة في الاقطار العربية. وهذه حقيقة لا بدّ من الاعتراف بها مهما كان موقفنا منها»[٤٧]. وإذا كان النص المقتبس اعلاه يشير بحق إلى ترابط الليبرالية والراسمالية والعلمانية فهو لم يبرهن كيف أن المعتقد الليبرالي مثلاً لا يتفق مع القيم الاسلامية، فهل هناك تناقض بين تلك القيم التي

قصدها الباحث وبين الراسمالية. وإذا كان المجتمع المدني في بعض وجوهه قد نشأ في الغرب نتيجة النضال الذي خاضته طلائع البرجوازية للفصل بين المدني والكنسي، فإن التصور الذي يقدمه الباحث والذي لا يفصل فيه بين الدين والدولة لا يخرج عن الموقف الدمجي الذي تدعو إليه بعض الحركات الاسلامية المعاصرة، من خلال عدم التميز بين الدولة والمجتمع، فكلاهما جاهلي، مما يستدعي تطبيق مبدأ الحاكمية أو الخلافة لاعادتهما إلى جادة الحق والصواب. مما يعني اقامة دولة ثيوقراطية ونظام حكم شمولي يتنكر للقوانين والدساتير الوضعية باعتبارها من صنع البشر، مطالباً بتطبيق القوانين الآلهية من وجهة نظر الذين يماثلون بين الدولة والمجتمع ويرون فيهما جاهلية لا بدّ من تجاوزها.

هكذا يتضح أن التناقض بين رجال العلم والمفكرين العقلانيين من جهة وبين التيولوجيين والمدافعين عن التقديس، سدنة الحقيقة المطلقة من جهة ثانية، ليس إلا تعبيراً عن الصراع الاجتماعي الذي تستمد منه العلمانية مقدماتها ومشروعيتها"[٨].

ولكي تكون العلمانية استجابة حضارية بالمعنىٰ الشامل، لا بدّ لها من مواجهة وتخطي بعض التحفظات: يتعلق التحفظ الأول بقدرة العلمانية ـ في اطار مواجهة العقائد الأخرى ـ على عدم التحول إلى عقيدة جامدة جديدة؛ ولا يفيد هنا تمسكها بصفة العلمية، مما يجعل نقدها متعذراً والخروج عليها انحرافاً، وتاريخ الايديولوجيات الكبرىٰ مليء بالامثلة على هذا النوع من الدوغمائيات.

في حين يقوم التحفظ الثاني على تحول العلمانية من سيرورة تاريخية قابلة للتقدم والازدهار، كما أنها قابلة للانحسار والتراجع، إلى صيغة جاهزة لحل جميع المشكلات، أي أن تتحول إلى شعار ايديولوجي سرعان ما يفقد مضمونه اسوة بالشعارات الايديولوجية الأخرىٰ.

أما ثالث هذه التحفظات فإنه يكمن في تبني العلمانية مواجهة الدين، علماً أنها لا تساوي الالحاد، بل تعني التصرف وفق مقتضيات العقل المتحرر والنقدي. فالتعارض أو التوافق بين العلم والدين بين العقل والشريعة مقولة قروسطوية عتيقة لم تعد تناقش. والعلم الحديث يهتم - ضمن ما يهتم به - بطبيعة المعرفة الدينية، ويحاول فهمها وتفسيرها. وهناك العديد من الفروع المعرفية المتخصصة بهذا النوع من المعارف، وليس علم الاجتماع الديني إلا واحداً من هذه الفروع.

آخر هذه التحفظات هو أن يبقىٰ ارتباط العلمانية بالديمقراطية شكلانياً وأن لايطال الاهتمام بنىٰ ومؤسسات المجتمع المدني. فتعميق البعد الديمقراطي للعلمانية، بما ينطوي عليه من تعددية واعتراف بالآخر وبحقه في التمايز والاختلاف وصولاً إلى الاهتمام بالفاعلين الاجتماعيين، يشكل أعمق مضامين العلمانية وأكثرها جوهرية. وقد شهدت العديد من تجارب التاريخ أن العلمانية يمكن أن تكون غير ديمقراطية في بعض المراحل والمجتمعات. بينما تبقىٰ الديمقراطية ضمانة العلمانية في التطور والازدهار[٩]. بهذا تتحول العلمانية من شعار ايديولوجي إلى استجابة حضارية نوعية تندرج في سيرورة بناء المجتمع المدني الذي إما أن يكون ديمقراطياً أو لا يكون.

مراجع الفصل الرابع وهوامشه:

١ـ انظر: عبد الاله بلقزيز: الثقافة وعوائق السلطان، الحياة، ١٠/٢/١٩٩٦.

٢ـ انظر: فواز طرابلسي: هل الديمقراطية مطلب افتراضي، ملحق النهار الثقافي، ١٠/٢/١٩٩٦.

٣ـ انظر: مصطفى دحماني: فضح الزمن الاصولي؛ قراءة تحليلة نقدية لبعض مفاهيم الحركات الاسلامية المعاصرة، دراسات عربية، العدد ٧/٨، أيار حزيران، ١٩٩٤، ص٥٧.

٤ـ انظر: عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص ٣٣٩، وكذلك انظر: كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص ٦٨ـ ٦٩.

٥ـ انظر: عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، ص ١٨.

٦ـ انظر: فؤاد زكريا: العلمانية ضرورة حضارية، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، تشرين أول، ١٩٨٩، ص ٢٧٣.

٧ـ عزيز العظمة: مرجع سابق ص ٣٧.

٨ـ انظر: فؤاد زكريا، مرجع سابق ص ٢٧٤.

٩ـ المرجع السابق ص ٢٧٤.

١٠ـ انظر: طيب تيزيني: على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٩، ص ٥١.

١١ـ انظر: حسن حنفي: موقفنا الحضاري، ندوة الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥، ص٤١..

١٢ـ حسن حنفي: الاسلام لا يحتاج علمانية غربية، حوار المشرق والمغرب (اليوم السابع)، تقديم فيصل جلول، دار توبقال للنشر، المغرب ـ١٩٩٠، ص ٤٣.

١٣ـ حسن حنفي، المرجع سابق ص، ٤٣.

١٤ـ حسن حنفي: المرجع سابق ص، ٤٤ .

١٥ـ المرجع السابق: ص ٤٤ .

١٦ـ المرجع السابق: ص ٤٥ .

١٧ـ هذا القول لماكس فيبر كما ورد في دراسة معنونة «من الاسطوره إلى الدين» في كتاب الفلسفة الاجتماعية، للدكتور غانم هنا، دمشق، ١٩٩٠ .

١٨ـ فؤاد زكريا: العلمانية ضرورة حضارية، ص ٢٩١ .

١٩ـ فؤاد زكريا: المرجع السابق، ص ٢٩٢ .

٢٠ـ المرجع السابق، ص ٢٩٣ .

٢١ـ المرجع السابق، ص ٢٧٤، ٢٢ـ انظر: نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، ص ٨١ .

٢٣ـ محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٨، ص ٦٥ـ ٦٦ .

٢٤ـ محمد عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب، تقديم فيصل جلول، دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٩٠، ص ٤٧ .

٢٥ـ محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص ٤٦ .

٢٦ـ انظر: محمد عابد الجابري: الفكر القومي العربي، حاضر ومستقبل، المستقبل العربي، العدد ١٩٧، ٧/ ١٩٩٥ . ص ١٢ .

٢٧ـ محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص١٢ .

٢٨ـ المرجع السابق: ص١٣ .

٢٩ـ المرجع السابق: ص ١٣ .

٣٠ـ محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٥٠ .

٣١ـ محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية، ص ١٩٨ـ ١٩٩ .

٣٢ـ انظر: محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص ٢١١ .

٣٣ـ المرجع السابق: ص ٢٢٧.

٣٤ـ انظر: محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، المؤسسة الجامعية للابحاث، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٦٢. وكذلك انظرا: محمد يحيىٰ: في الرد على العلمانيين، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١١ـ ١٣.

٣٥ـ محمد عمارة: الاسلام والعروبة والعلمانية، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٦١ـ ٦٤.

٣٦ـ محمد عمارة: الحياة، عدد ١٩٨٩/٨/٢٢.

٣٧ـ محمد اركون: في حديث لمجلة الاحياء العربي، العدد ٥، تشرين الأول ١٩٧٩، ص ١٣.

وانظرأيضاً: طه حسين حيث يقول: «أن المشكلة ليست في الدين، وإنما في الدين حين يصبح أداة من ادوات السلطة». من كتاب قضايا وشهادات، صيف، ١٩٩٠، ص ٤١٦.

٣٨ـ انظر الحوار بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي، اليوم السابع، ٣ نيسان، ١٩٨٩.

٣٩ـ انظر أنور الجندي: سقوط العلمانية، دار كتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣، ص ١٠٧.

٤٠ـ انظر هاشم صالح: الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، الوحدة، العدد ١٠١ـ ١٠٢، ١٩٩٣ ص ٢٠ـ ٢١.

٤١ـ انظر: فؤاد زكريا: مرجع سابق، ص ٢٨٩.

٤٢ـ صادق جلال العظم: العلمانية والمجتمع المدني، النهج، العدد٢، شتاء ١٩٩٥، ص ١٢٣.

٤٣ـ المرجع السابق، ص ١٢٣.

٤٤ـ المرجع السابق، ص ١٢٤.

٤٥ـ انظر: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ٢٩٤.

انظر أيضاً: عادل ضاهر: الاسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، لندن،

١٩٩٣، ص ٤٠٠، حيث ورد تعريف شبلي العيسمي للعلمانية بانها: «جملة من التدابير جاءت وليدة الصراع الطويل بين السلطتين الروحية والزمنية.. واستهدفت فك الاشتباك بينهما، واعتماد فكرة الفصل بين الدين والدولة، مما يضمن حياد الدولة تجاه الدين، أي دين، ويضمن حرية الرأي.. ويمنع رجال الدين من أعطاء آرائهم صفة مقدسة».

٤٦ـ محمد عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب، اليوم السابع، ٣ نيسان، ١٩٨٩.

٤٧ـ مجدي حمّاد: مناقشة لبحث وجيه كوثراني: المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي، ندوة بيروت عن المجتمع المدني، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٤٦.

٤٨ـ انظر محمد اركون: تاريخيه الفكر العربي الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ص ١٩ وما بعدها.

٤٩ـ حول العلاقة بين العلمانية والديمقراطية: انظر أحمد برقاوي: «العلمانية بوصفها ايدبولوجيا» محاضرة القيت في الاسبوع الثقافي الثاني، جامعة دمشق، ١٩٩٥، ص ٢٤.

ملاحظات ختامية

لا يحسبن أحد إن المجتمع المدني هو الحل الناجز لكل القضايا والمشكلات التي تعيشها المجتمعات المعاصرة ومنها مجتمعنا العربي، وهو ليس مفهوماً خلاصياً أو وصفة يمكّن تعاطيها وتداولها من تجاوز الراهن المأزوم إلى مستقبل مأمول. إنه بصيغة أدق حقل للتنافس وفضاء للصراع، وميدان لعمل القوىٰ الاجتماعية ذات المصالح والرؤىٰ والمواقف المختلفة بل والتناقضة، ميدان منفتح على ممكنات عديدة واحتمالات متعارضة، يتوقف تحقيق بعض منها دون البعض الآخر على امكانات وبرامج وتحالفات تلك القوىٰ، أي أنه نتاج تشابل علاقات القوة والسلطة والمعرفة المتغيرة بتغير حواملها الاجتماعية واستراتجيات إدارة الصراع، التي يتبناها كل طرف. وهذا يعني أن المضمون السياسي والايديولوجي للمجتمع المدني ليس معطىً متجانساً محدداً سلفاً، بل يتشكل ويعاد بناؤه في كل مرحلة إنطلاقاً من موازين القوىٰ الاجتماعية المكّونة له.

لكن المجتمع المدني ليس ميداناً منفتحاً على الاختلاف والتناقض بصيغة قانون الغاب، أي بصيغة تذكّر بتناقضات المجتمع الطبيعي السابق على العقد الاجتماعي كما تصوره «هوبز». أنه حقل الانتاج الاجتماعي بكل ما ينطوي عليه وجود البشر في هيئة اجتماعية منظمة ومنقسمة على ذاتها لإدارة وتسير أمورها، من علاقات وقوانين وصيغ تعمل وتُدار وتُراقب ويعاد النظر في آلياتها باستمرار. أن من بين أهم العلاقات التي

جاء المجتمع المدني لصياغة اجابات وتقديم تصورات لحلها هي العلاقة بين الفرد والمجتمع، إنطلاقاً من نظرة ترىٰ في نماء الفردية وتفتح وازدهار الشخصية الانسانية، عملية لا تتعارض مع الجماعة، إي الوصول إلى المجتمعية عبر الفردية واعتماداً عليها لا بتجاوزها الذي لن ينتج الا رعايا لا مواطنين.

وكان من الضروري تقديم تصورات أخرىٰ تتعلق بالتوتر الذي يطال علاقة الفرد بالمجتمع من جهة،وعلاقة المجتمع المدني بالمجتمع السياسي (الدولة) من جهة أخرىٰ، سواء من حيث حرية الفرد وحرية الأخرين، أو من حيث ملكية الافراد وملكية المجتمع، أي بصيغة أكثر تكثيفاً تنظيم وإدارة العلاقة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، عبر كل التوسطات والصيغ، التي تتخذ هذه العلاقة منها، أشكالاً للتعبير عنها. (طبقات، فئات، منظمات، أحزاب، تيارات.. الخ). وباعتبار أن الصراع الاجتماعي، داخل المجتمعات المدنية الكلاسيكية في أوربا وأمريكا، كان محكوماً بقواعد وقوانين الدولة الدستورية بصيغتها الليبرالية، فقد جاءت نتائجه مصبطغة بالصيغة الليبرالية نفسها، رغم امكانية الحديث عن فروقات وتمايزات هامة داخل هذه الصيغة العامة. أن امكانيات وضرورات تطوير تلك القوانين بل وربما تغييرها تنفتح على امكانية تجاوز الصيغة الليبرالية نظرياً، باتجاه التأسيس لصيغ وأشكال مغايرة من التطور، وهذه الامكانية مشروطة بدرجة تطور المجتمعات المعنية والكيفيات التي تعالج بها مشكلاتها التقليدية والمستجدة.

بهذا المعنى يصعب الركون إلى القول الرائج هذه الأيام، والذي يرىٰ في الليبرالية الديمقراطية آخر أشكال التطور التاريخي واعلاها في الوقت نفسه ـ هذه الفكرة التي راجت في الخطاب الليبرالي المعاصر ذي النزوع

المحافظ - والتي تجسدت في خطاب «فرنسيس فوكوياما» في مؤلفه نهاية التاريخ والانسان الأخير».

تأتي صعوبة صياغة تعريف نهائي جامع مانع للمجتمع المدني، من النظر إليه بوصفه سيرورة تاريخية لها تعيناتها وتشخصاتها المعبرة عن خصوصية المجتمعات التي عايشتها. هكذا يعكس مفهوم المجتمع المدني عند كل من فرغسون وسميث وهيغل وماركس، وبدرجة أقل عند الفكرين المعاصرين (رولز، جون كين، أدم سيلغمان) يعكس إلى حد كبير تناقضات الوجود الحديث ويعبر عنها.

ينطوي مفهوم المجتمع المدني على ثلاثة استخدامات متشابكة رغم تباينها[1]. الاستخدام الأول هو الاستخدام السياسي المباشر، يعود هذا الاستخدام إلى جون لوك الذي لم يفرق بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي واستخدمهما كمقابل للمجتمع الطبيعي. وفي الكتابات اللاحقة أصبح المجتمع المدني شعاراً لإحزاب سياسية وحركات مختلفة ايديولوجية وفكرية. وهو المعنى الذي وظّفه غرامشي بوصفه حقلاً للصراع السياسي والايديولوجي لتحقيق الهيمنة المضادة.

أما الاستخدام الثاني فيشير إلى المدلول الاجتماعي لمفهوم المجتمع المدني، كمفهوم تحليلي استخدم من قبل علماء الاجتماع، ليصف وربما ليشرح ويفسر ظواهر وهيئات اجتماعية، أو حتى كمسرح للحوادث يربط بين التحليل الاجتماعي على المستويين (الميكرو والمايكرو سيسولوجي) الكبير والصغير. وقد تم استخدام مفهوم المجتمع الدني بشكل متزايد وفق هذا المعنى لتوصيف النظام الاجتماعي القائم على أفكار المواطنة والديمقراطية.

في حين ينتج الاستخدام الثالث عن المدلولين السابقين. وهو من

الناحية الفلسفية مفهوم معياري، بمعنى أنه يستعمل كغاية اخلاقية. أي أنه رؤية توجيهية تحاول تقديم العلاقة بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع بوصفها تعبير عن الخير بما هو غاية اخلاقية[٢]. والمجتمع المدني كمفهوم معياري يؤكد على المصلحة المشتركة في مواجهة ما عرف بالفردية، وكتابات لوك وهيغل، ومن ثم النقد الماركسي الموجهه لهيغل، تدور في معظمها حول هذه الاشكالية، من ثم حول شكل العلاقة بين الدولة والمجتمع. أن التركيب المفترض للعام والخاص، كما ظهر في الكتابات السابقة، يدل على استمرار الاشكالية، لكنه يشير أيضاً إلى تغيرات هامة طرأت على عناصرها المكونّة في المجتمعات الديمقراطية على الأقل[٣].

في مستوىً آخر للتحليل، يفصح مفهوم المجتمع المدني عن ميدان آخر منفصل عن الميادين السابقة ومتداخل معها، وهو ميدان الانتاج الثقافي والرمزي في المجتمع. والثقافة كنتاج اجتماعي لا تشير إلى مفهوم الثقافة العالمة في مختلف صورها وأشكالها، والمتمثلة في الفن والادب والفسفة والتاريخ فقط، بل تتسع وفقاً لتعريفها الانثرويولوجي «لتتضمن الاعراف والمعايير ورؤىٰ العالم وأساليب الحياة في مجتمع ما، إضافة إلى جوانب الثقافة العالمة»[٤]. بهذا المعنى تشكل الثقافة حقلاً يمتلك استقلاليته النسبية وينطوي على بعد مستقبلي تتزايد أهميته باستمرار. ففي عالم متغير مليء بالتناقضات، يباشر ثورته التقنية الثالثة التي جعلت العالم المعاصر قرية كونية صغيرة عبر احدث وسائل الاتصال (الاقمار الصناعية ـ الانترنيت)؛ في عالم كهذا أصبحت المعرفة أحدى أهم مظاهر القوة والنفوذ وهذا ما يفسر محاولات احتكارها ـ خصوصاً في جوانبها المتقدمة ـ وإقتصار العمل فيها على مراكز بحث وجامعات

الدول الاكثر تقدماً وبنوك معلوماتها. مما يزيد في حجم الأزمة التي تعيشها ثقافات جنوب العالم وهوامشه، ولقد بات واضحاً إن دخول عالم الغد والمشاركة الفاعلة فيه تشترط امتلاك الثروة ـ المادية والرمزية ـ والعمل على مراكمتها وتطويرها كضمانة لعدم خروج تلك المجتمعات أو إخراجها من دائرة الفعل العالمي.

تدلل المعطيات السابقة على أهمية الدور الذي تستطيع الثقافة العربية المعاصرة أن تلعبه، وتوضح حجم التحدي الذي تواجهه بمختلف تياراتها واتجاهاتها. إنه تحدي دخول العصر والمشاركة فيه لا من من موقع الاستهلاك والانفعال بما يحدث، بل من موقع المساهمة المنتجة في صياغة المستقبل العربي، هذه الصياغة التي تعني الاجابة على مهمات راهنة لعل في اولوياتها:

أولاً: العمل على تجاوز الصراعات العقيمة وغير المثمرة تاريخياً، من عائلية وعشائرية وطائفية وقبلية وعرقية... الخ، وذلك عبر القيام بتدعيم كل ما يساهم في ايجاد وترسيخ مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي. وما يواكب ذلك من ضرورات تتعلق بالتحديث الاقتصادي لبناء اقتصاد عصري في عالم التكتلات الكبرى والتحالفات، لمواجهة مشاريع مضادة للمشروع العربي، كالنظام الشرق اوسطي في مرحلة أولى، ومن ثم الانتقال إلى بناء المشروع العربي الخاص بدلاً من الاكتفاء بقبول أو رفض المشاريع الأخرى.

ثانياً: اكتشاف أهمية التفكير بـ/ والعمل على صياغة عقد اجتماعي عربي جديد، ينظم العلاقة بين الدولة والمجتمع على أسس دستورية، تحل أزمة المشروعية. وذلك ضمن مناخ التعددية السياسية وحرية الرأي والحق في الاختلاف، مما يجعل المشروعية الثقافية تأسيساً للمشروعية

السياسية وتعبيراً عنها.

ثالثاً: التأكيد على أهمية الروح النقدية التي تعني ـ فيما تعنيه ـ التوقف عن النظر إلى الواقع من خلال الآراء المسبقة والتفسيرات الجاهزة التي تدعّي امتلاك الفهم وحيازة الحلول، وهذا يعني ضرورة اخراج الافكار والنظريات من رؤوسنا لا اخراج رؤوسنا من النظريات. معناه أن يبدأ المثقفون والمفكرون ـ وقد بدأ بعضهم ـ بمراجعة نقدية لبديهياتهم ومناهجهم وأدواتهم المعرفية، كما وفي إرثهم النخبوي الذي ما زال يدلل على مأزقية إنحسار فاعليتهم. وذلك من خلال مباشرة حوار واسع يمتد ليشمل مختلف الاتجاهات والرؤىٰ والتيارات التي تذخر بها الساحة الثقافية. والحاجة إلى الحوار[1]، لا تقتصر على أبناء المجتمع الواحد، بل تتسع لتطال الحوار بين الشعوب والحضارات والأمم ذات الثقافات المتنوعة، مما يوفر شروطاً أفضل للمجتمعات المهددة بثقافاتها ووجودها الحضاري، ويتيح لها امكانيات أفضل للتعبير عن نفسها ومقاومة ضروب الهيمنة والتهميش التي تشكل أحدىٰ أبرز سمات عالم اليوم.

---

(١) لقد عبرّ الكاتب المسرحي الكبير «سعد الله ونوس» تعبيراً جميلاً وعميقاً عن هذه الحاجة، في الكلمة التي كتبها ليوم المسرح العالمي عبر ما اسماه «الجوع إلى الحوار».

مراجع وهوامش الخاتمة

1- ADAM Selgman: the Idia of CivivL society, Free Press, New york, 1992, pp, 201- 202.

2- Ibid. p. 203.

٣ـ انظر: ادواردسي، بانفليد: السلوك الحضاري والمواطنة، ترجمة سمير عزت نصار، دار النسر، عمان، ١٩٩٥. وخصوصاً بحث إدوارد شلس: المواطنون المصلحيون، ص ٣١ وما بعد.

٤ـ انظر: السيد يسين: الثقافة ومستقبل المجتمع المدني، ندوة بيروت عن المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص ٨٧.

ـ وكذلك انظر: حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٤، ص ٣١٩.

المصادر والمراجع

- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، القاهرة، دار نهضة مصر، د.ت.

- ابن هشام: أبو محمد عبدالملك بن هشام المعافري: السيرة النبوية، تقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد، جزءان، دار الجليل، بيروت، ١٩٧٥.

- أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، دار سينا، القاهرة، ١٩٩٢.

- اركون، محمد: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، ١٩٨٦.

- اركون، محمد: حديث لمجلة الأحياء العربي، عدد ٥، تشرين أول، ١٩٧٩.

- اسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح: المجتمع المدني في الفكر والممارسة الاسلامية المعاصرة، ندوة بيروت،المجتمع المدني والديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

- بانفليد، ادواردسي: السلوك الحضاري والمواطنة، ترجمة سمير عزت نصار، دار النسر، عمان، ١٩٩٥.

- باربر بنجامين: الديمقراطية والفلاسفة، ترجمة اسحق عبيد،

الثقافة العالمية، العدد ٧٠، الكويت، ١٩٩٥.

- باروت،- محمد جمال: العلمانية من منظور مختلف، مجلة النهج، صيف، ١٩٩٥.

- برقاوي، أحمد: العلمانية بوصفها ايديولوجيا، الأسبوع الثقافي الثاني لقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، جامعة دمشق، ١٩٩٥.

- بركات، حليم: المجتمع العربي المعاصر (دراسة استطلاعية ميدانية) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤.

- برنتون، كرين: منشأ الفكر الحديث، ترجمة عبد الرحمن مراد، الفن الحديث العالمي، دمشق، د.ت.

- بلقزيز، عبد الاله: الثقافة وعوائق السلطان، الحياة، ١٠/٢/١٩٩٦.

- بلوخ أرنست: فلسفة عصر النهضة، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة بيروت، ١٩٨٠.

- بورديو، بيير: الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء، ١٩٩٠.

- بيوتي، جان مارك: فكر غرامشي السياسي، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٧٥.

- توشار، جان: تاريخ الافكار السياسية (جزءان) ترجمة ناجي الدراوشة، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٤.

- تيزيني، طيب: على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٩.

- تيزيني، طيب: مقدمات أولية في الاسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً، الجزء الرابع من مشروع رؤيا جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة، دار دمشق، دمشق، ١٩٩٤.

- الجابري، محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٨.

- الجابري، محمد عابد، حوار المشرق والمغرب، تقديم فيصل جلول، (اليوم السابع)، دار توبقال، المغرب، ١٩٩٠.

- الجابري، محمد عابد: المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤.

- الجابري، محمد عابد: الفكر القومي العربي، حاضر ومستقبل، المستقبل العربي، لعدد ١٩٧، ٧، ١٩٩٥.

-حنفي، حسن: ندوة الفلسفة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩.

- حمّاد، مجدي: مناقشة لبحث وجيه كوثراني، المجتمع المدني في التاريخ العربي، ندوة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

- الخطيب، محمد كامل: المجتمع المدني والعلمنة، الينابيع للنشر والتوزيع، دمشق، د.ت.

- دحماني، مصطفى: فضح الزمن الاصولي، دراسات عربية، العدد ٨/٧، أيار/حزيران/ ١٩٩٤.

- راسل، برتراند: حكمة الغرب، جزءان، ترجمة فؤاد زكريا،

سلسلة عالم المعرفة، العدد ٧٢، الكويت، ١٩٨٣.

- راسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد الشينطي، القاهرة، ١٩٧٣.

- روسو، جان جاك: في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، د.ت.

- الزغل، عبد القادر: مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية، ندوة القاهرة غرامشي وقضايا المجتمع المدني، دار عيبال، دمشق، ١٩٩٠.

- زيادة، خالد: تعقيب على بحث وجيه كوثراني، ندوة بيروت عن المجتمع المدني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

- زيتون، عادل: تاريخ العصور الوسطىٰ الأوربية، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ١٩٨٤.

- زكريا، فؤاد: العلمانية ضرورة حضارية، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، تشرين أول، ١٩٨٩.

- زكريا، فؤاد: الحقيقة والوهم في الحركة الاسلامية المعاصرة، دار الفكر، القاهرة، ط٢، ١٩٨٦.

- زكريا، خضر: دور التبعية كأحد معيقات التنمية، محاضرة، دمشق، ١٩٨٦.

- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٦.

- شرابي، هشام: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت، دار

النهار للنشر، ١٩٧١.

- شمس الدين، محمد مهدي: العلمانية، المؤسسة الجامعية للابحاث، بيروت، ١٩٨٣.

شوفالية، جان جاك: أمهات الكتب السياسية، جزءان، ترجمة جورج صدقني، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٠.

- صالح هاشم: الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، الوحدة العدد، ١٠١/١٠٢، ١٩٩٣.

- ضاهر، عادل: الاسس الفلسفية للعمانية، دار الساقي، لندن، ١٩٩٣.

- ضاهر، عادل: الحياة ١٨/٩/١٩٩٥.

- طرابلسي، فواز: هل الديمقراطية مطلب افتراضي، ملحق النهار الثقافي، ١٠/١٢/١٩٩٦.

- عبد اللطيف، كمال: التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٧.

- عبد الله، اسماعيل صبري: المقومات الاقتصادية والاجتماعية في الوطن العربي، ندوة الديمقراطية وحقوق الانسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٣.

- العظم، صادق جلال: العلمانية والمجتمع المدني، النهج، عدد ٢، شتاء، ١٩٩٥.

- العظم، صادق جلال: دفاعاً عن المادية والتاريخ، مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الفكر الجديد،

بيروت، ١٩٩٠.

ـ العظمة، عزيز: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

ـ العلوي، سعيد بن سعيد: نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث، ندوة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

ـ عماره، محمد: الاسلام والعروبة والعلمانية، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٢.

ـ عماره، محمد: الحياة ٢٢/٨/١٩٨٩.

ـ غليون، برهان: بناء المجتمع المدني العربي، دور العوامل الداخلية والخارجية، ندوة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

ـ غرامشي، انطونيو: قضايا المادية التاريخية، ترجمة فواز طرابلسي، بيروت، ١٩٧١.

ـ غرامشي، انطونيو: مختارات (جزءان) ترجمة تحسين الشيخ علي، بيروت، ١٩٧٨.

ـ غرامشي، انطونيو: الأمير الحديث، ترجمة شرفان والشامي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٠.

ـ ديني، ريشيه:

ـ فوريه، فرانسوا: الثورة الفرنسية، ترجمة صياح الجهيم، وزارة الثقافة دمشق، ١٩٩٣.

- فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ والانسان الأخير، ترجمة محمد علي هاشم، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٩٣.

- الكنز، علي: من الاعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية، ندوة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

- كوثراني، وجيه: المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي، ندوة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

لبيب، الطاهر وآخرون: المجتمع المدني، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ١٩٨١.

- لبيب، الطاهر: هل الديمقراطية مطلب اجتماعي، علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي، ندوة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

- لوك، جون: رسالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، سلسلة روائع الفكر، بيروت، ١٩٥٩.

- ماركس، كارل: مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة انطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٠.

- ماركس، انجلز: الايديولوجيا الالمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، د.ت.

- ماركوز، هربرت: العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٠.

- مل، جون سيتوارت: الحرية، ترجمة طه السباعي باشا، دار

المعارف بمصر، القاهرة ١٩٤٦.

ـ نصار، ناصيف: مهمات أمام العقل السياسي العربي، الفكر العربي المعاصر، العدد، ١٤ـ ١٥، آب ـ أيلول، ١٩٨١.

ـ نصار، ناصيف: محاضرة عن المجتمع المدني، الأسبوع الثقافي الثاني لقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، جامعة دمشق، ١٩٩٥.

ـ هنا، غانم: الفلسفة الاجتماعية، مقدمات أوليه، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ١٩٩٠.

ـ هيغل، : مبادىء فلسفة الحق، ترجمة تيسير شيخ الأرض، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٤.

هيغل، : أصول فلسفة الحق، ترجمة أمام عبد الفتاح أمام، الجزء الأول، دار التوير، بيروت، ١٩٩٢.

الندوات:

ـ المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

ـ الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٣.

ـ غرامشي وقضايا المجتمع المدني مركز البحوث العربية، ندوة القاهرة، دار كنعان، دمشق، ١٩٩١.

ـ المجتمع المدني، الطاهر لبيب وآخرون، صامد للنشر، صفاقس، تونس، ١٩٨١.

ـ الفلسفة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥.

المراجع الاجنبية :

1- Bobio, Norberto: Cramci and the comcepet of civil Society ; New york;1988.

2- Burke, Edmund: Reflections on the Revolution in france; First published 1790, penguin Books, London, 1968.

3- Cohen, Jean: Class and Civil Society "Theory of Democracy", London, 1984.

4- Ferguson, Adam: An Essay on the History of Civil Society, 1776. London, 1980.

5- Finley, M.I: Democracy Ancient and Modern, London 1973.

6- Heller, Agnes: on Formal Democracy, in: John Keane: Civil society and the state, New York, 1988.

7- Keane, John: Civil society and the state, New york, 1988.

8- Keane, John: Democracy and civil Society, London, 1984.

9- Keane, John: Public Life and Late Capitalism, London, 1987.

10- Krader, Lawrence: Dialectic of civil society, New york 1973.

11- Rowls, John: A Theory of Justice; ninth printing, New york; 1978.

12- selgman, Adam: the Aidia of civil society, Free press, new york, 1992.

13- Urry, John: the Anatomy of Capitalist societies, London, 1981.

ملحق رقم (١)

نص الوثيقة/ دستور المدينة كما وردت في سيرة ابن هشام:

قال ابن إسحاق: وكتب رسول الله ﷺ كتابا بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم[١] بالمعروف والقسط بين المؤمنين؛ وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم[٢] الأولى، كل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين: وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدى عانيها المعروف والقسط بين المؤمنين؛ وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين؛ وبنو النجار المؤمنين على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين؛ وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتغاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين؛ وبنو البيت

---

(١) عانيهم: أسيرهم.
(٢) المعاقل: الديات.

على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين؛ وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمني؛ وإن المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

قال ابن هشام، المفرح: المثقل بالدين والكثير العيال. قال الشاعر:

إذا أنت لم تبرح تؤدى أمانة   وتحمل أخرى أفرحتك الودائع

وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه؛ وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة[1] ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين؛ وإن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم؛ ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر، ولا ينصر كافرا على مؤمن؛ وإن ذمة الله واحد يجير عليهم أدناهم؛ وإن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس؛ وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم؛ وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مومن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم؛ وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا؛ وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله؛ وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه؛ وإنه لا يجبر مشرك مالا لقريش ولا نفسا، ولا يحول دونه على مؤمن؛ وإنه من اعتبط[2] مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولى المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه؛ وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر

---

(١) الدسيمة: العظيمة.
(٢) اعتبط: قتل بلا جناية.

محدثا ولا يؤويه؛ وأنه من نصره أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل؛ وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد ﷺ؛ وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين وإن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، حواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ[1] إلا نفسه، وأهل بيته، وإن ليهود بنى النجار مثل ماليهود بنى عوف؛ وإن ليهود بنى الحارث مثل ماليهود بنى عوف؛ وإن ليهود بنى ساعدة مثل ماليهود بنى عوف؛ وإن ليهود بنى جشم مثل ما ليهود بنى عوف؛ وإن ليهود بنى الأوس مثل ما ليهود بنى عوف؛ وإن ليهود بنى ثعلبة مثل ما ليهود بنى عوف؛ إلا من ظلم وأثم، فأنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته؛ وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم؛ وإن لبنى الشُّطية مثل ما ليهود بنى عوف؛ وإن البرد دون الإثم؛ وإن موالى ثعلبة كأنفسهم؛ وإن بطانة يهود كأنفسهم؛ وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد ﷺ؛ وإنه لا ينحجز على ثار جُرح؛ وإنه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته، إلا من ظلم؛ وإن الله على أبر هذا[2] وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم؛ وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة؛ وإن بينهم فقال ـ فيما بلغنا، ونعوذ بالله أن نقول عليه ما لم يقل ـ: تآخوا في الله أخوين أخوين؛ ثم أخذ بيد على بن أبي طالب، فقال: هذا أخى. فكان رسول الله ﷺ سيد المرسلين، وإمام المتقين، ورسول رب العالمين، الذي ليس له خطير[3] ولا نظير من العباد وعلي

---

(١) يوتغ: يهلك.
(٢) أي على الرضا به.
(٣) الخطير: المثل.

بن أبي طالب رضى الله عنه، أخوين: وكان حمزة بن عبد المطلب، أسد الله وأسد رسوله ﷺ وعم رسول الله ﷺ، وزيد بن حارثة، مولى رسول الله ﷺ أخوين، وإليه أوصى حمزة يوم أحد حين القتال إن حدث به حادث الموت؛ وجعفر بن أبي طالب ذو الجناحين، الطيار في الجنة، ومعاذ بن جبل، أخو بنى سلمة، أخوين.

قال ابن هشام: وكان جعفر بن أبي طالب يومئذ غائبا بأرض الجشة.

قال ابن إسحاق: وكان أبو بكر الصديق رضى الله عنه، ابن أبي قحافة، وخارجه بن زهير، أخو بلحارث بن الخزرج، أخوين؛ وعمر بن الخطاب رضى الله عنه، وعتبان بن مالك، أخو بنى سالم بن عوف بن عمرو بن عوف بن الخزرج أخوين وأبو عبيدة بن عبد الله بن الجراح، واسمه عامر بن عبد الله، وسعد بن معاذ بن النعمان، أخو بنى عبد الأشهل، أخوين. وعبد الرحمن ابن عوف، وسعد بن الربيع، أخو بلحارث بن الخزج، أخوين. والزبير بن العوام، وسلامة ابن سلامة بن وقش، أخو بني عبد الأشمل، أخوين. ويقال: بل الزبير وعبد الله بن مسعود حليف بني زهرة، أخوين؛ وعثمان بن عفان، وأوس بن ثابت بن، أخو بني النجار، أخوين. وطلحة بن عبيد الله، وكعب بن مالك، أخو بني سلمة، أخوين. وسعد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وأبي بن كعب، أخو بني النجار: أخوين. وبن عمير بن هاشم، وأبو أيوب خالد بن زيد، أخو بني النجار: أخوين؛ وأبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة، وعباد بن بشر ابن وقش، أخو بنى عبد الأشهل؛ أخوين. وعمار بن ياسر، حليف بنى مخزوم، وحذيفة بن اليمان، أخو بني عبد عبس، حليف بن عبد الأشهل: أخوين. ويقال: ثابت بن قيس بن الشماس، أخو بلحارث بن الخزرج خطيب رسول الله ﷺ، وعمار بن ياسر؛ أخوين. وأبو ذر،

وهو برير بن جنادة الغفاري، والمنذر بن عمرو، المعنق ليموت[1]، أخو بني ساعدة بن كعب بن الخزرج: أخوين.

النصح والنصحية، والبرد دون الإثم؛ وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه؛ وإن النصر للمظلوم؛ وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين؛ وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة؛ وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم؛ وإنه لا تجار حرمة إلا إذن أهلها؛ وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإون مرده آلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ؛ وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره؛ وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها؛ وإن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه وتلبسونه، فإنهم يصالحون ويلبسونه؛ وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم؛ وإن يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة.

قال ابن هشام: ويقال: مع البر المحسن من أهل هذه الصحيفة.

قال ابن إسحاق: وإن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه؛ وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره؛ وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو أثم؛ وإن الله جار لمن بر وأتقى، ومحمد رسول الله ﷺ[2].

---

(١) أي أن الموت أسرع إليه وساق إليه أجله.

(٢) قال أبو عبيد في كتاب الأموال: إنما كتب رسول الله ﷺ هذا الكتاب قبل أن تفرض الجزية، وإذ كان الإسلام ضعيفاً. قال: وكان لليهود إذ ذاك نصيب في المغنم إذا

المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار

قال ابن إسحاق: وآخى رسول الله ﷺ بين أصحابه من المهاجرين والأنصار[1].

قال ابن هشام: وسمعت غير واحد من العلماء يقول: أبو ذر: جندب بن جنادة.

قال ابن إسحاق: وكان حاطب بن أبي بلتعة، حليف بني أسد بن عبد العزى وعويم بن ساعدة، أخو بنى عمرو بن عوف، أخوين؛ وسلمان الفارسى، وأبو الدرداء، عويمر بن ثعلبة، أخو بلحارث بن الخزرج، أخوين.

قال ابن هشام: عويمر بن عامر؛ ويقال: عويمر بن زيد.

قال ابن إسحاق: وبلال، مولى أبي بكر رضى الله عنهما، مؤذن رسول الله ﷺ، وأبو رويحة، عبد الله بن عبد الرحمن الخثعمى، ثم أحد الفزع[2]، أخوين. فهؤلاء من سمى لنا، ممن كان رسول الله ﷺ اخى بينهم من أصحابه».

٤٨٠٤٩٨

قاتلوا مع المسلمين، كما شرط عليهم في هذا الكتاب النفقة معهم في الحروب.

(١) آخى رسول الله ﷺ بين أصحابه حين نزلوا المدينة، ليذهب عنهم وحشة الغربة ويؤنسهم من مفارقة الأهل والعشيرة، ويشد أزر بعضهم ببعض، فلما عز الإسلام واجتمع الشمل، وذهبت الوحشة أنزل الله سبحانه: «وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله، أعنى في الميراث، ثم جعل المؤمنين كلهم إخوة فقال: «إنما المؤمنون إخوة» يعنى في التواد وشمول الدعوة.

(٢) هو ابن شهران بن عفرس بن حلف بن أفتل، وأفتل هو خثعم بن أنمار، وقد اختلف النسابون فيما بعد أنمار.

والفزع هذا بفتح الزاى، وأما الفزع بسكونها؛ فهو الفزع بن عبد الله بن ربيعة؛ وكذلك الفزع في خزاعة، وفي كلب هما ساكنان أيضاً قال ابن حبيب؛ وقال الدار قطنى: الفزع بفتح الزاى؛ رجل يروى عن ابن عمر.

الفهرس

الصفحة